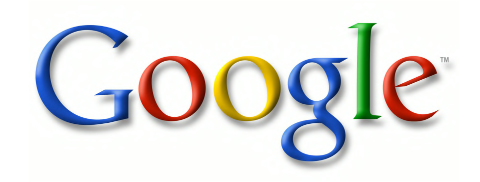
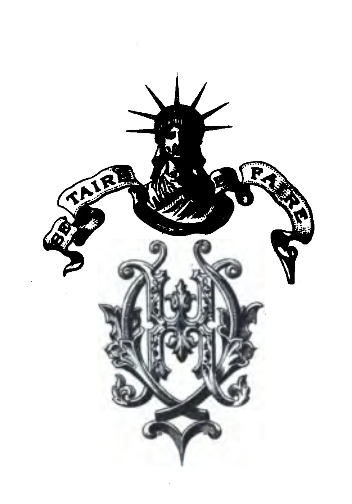



A 3 9015 00391 681 7
University of Michigan – BUHR


SE TAIRE
FAIRE

PYRRHON ET LE PYRRHONISME

—

EXTRAIT DU COMPTE-RENDU

De l'Académie des Sciences morales et politiques,

RÉDIGÉ PAR M. CH. VERGÉ

Sous la direction de M. le Secrétaire perpétuel de l'Académie.

—

PYRRHON ET LE PYRRHONISME

MÉMOIRE

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DU SCEPTICISME

PAR

CHARLES WADDINGTON

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

PARIS

ALPHONSE PICARD, LIBRAIRE

82, RUE BONAPARTE, 82

1876

MÉMOIRE

SUR

PYRRHON ET LE PYRRHONISME.

INTRODUCTION.

Le scepticisme, de même que tout autre système de philosphie, a son point de départ à la fois dans l'esprit et dans le caractère de l'homme qui en fait profession. Il peut donc être envisagé sous un double aspect et devenir l'objet de deux études assez différentes, mais également dignes d'intérêt et qui se complètent l'une l'autre, Les moralistes et les gens du monde, laissant là le système, ne voient guère dans le scepticisme qu'une certaine disposition psychologique et morale dont ils suivent avec curiosité les conséquences dans la vie pratique. Pour les philosophes, au contraire et pour les historiens de la philosophie, c'est, avant tout, une opinion ou une thèse abstraite du ressort de la logique et de la métaphysique ; mais ils ne sauraient nier que cette doctrine, où le doute est expressément érigé en système, ne soit précédée et préparée par une secrète disposition à douter de tout et toujours; là est le germe du scepticisme et son origine immédiate dans l'esprit humain; ce n'est qu'en remontant jusque-là qu'on en peut retrouver la genèse et marquer le point précis où le doute, tourné en habitude et cessant d'être un fait particulier et local, pour ainsi dire, tend à s'emparer de toutes nos facultés.

Le doute, à son début, et sous sa forme première,

n'a rien qui ne se concilie parfaitement, je ne dis pas seulement avec la science, mais avec la foi. Cette proposition, qui a l'air d'un paradoxe, est l'expression exacte de ce qui se passe. A sa première apparition, en effet, le doute n'est que l'étonnement causé par la nouveauté des objets qui s'offrent à nous. Un spectacle inusité, un phénomène inattendu nous surprend ; nous ne savons qu'en penser; mais nous désirons d'autant plus en pénétrer la nature et la cause. L'étonnement ou l'admiration, comme l'appelait Descartes qui en faisait la première des passions de l'âme, l'étonnement, dis-je, suivant un mot célèbre d'Aristote, est le commencement de la science, et ce philosophe y distinguait avec profondeur deux moments, celui qui précède et celui qui suit la connaissance : d'abord, la surprise de l'enfant et de l'ignorant devant le nouveau, l'inconnu. l'inexpliqué, comme par exemple une éclipse de soleil, ou l'incommensurabilité de deux grandeurs, ou les variations que subit une même espèce en changeant de lieu et de climat ; puis, l'étonnement plus sérieux de l'homme de science ou d'expérience en face d'une dérogation à ce qu'il croit être une loi de la nature. Montesquieu, dans ses *Lettres persanes*, donne un exemple très-agréable de ces deux manières de s'étonner. Un de ces personnages, récemment arrivé à Paris, est frappé de l'espèce d'engouement dont il est aussitôt l'objet : « Jamais homme, dit-il, n'a tant été vu que moi, J'entendais autour de moi un bourdonnement : Ah! ah! monsieur est Persan ! C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan ! » Voilà bien la manière de parler et de sentir de gens que toute nouveauté surprend parce qu'ils n'ont jamais réfléchi; et d'un autre côté, la grave ironie de ce Per-

san fait assez entendre qu'un Européen sensé devrait plutôt s'étonner qu'un étranger venu de l'Orient lui fût semblable en tout point. Sous ces deux formes, du reste, loin d'endormir ou de paralyser l'intelligence, l'étonnement est un mobile de curiosité et même un aliment de la foi que la curiosité suppose. A vrai dire, ce n'est pas encore le doute; car dans la surprise naïve que nous cause l'inexpliqué, l'inattendu, l'exceptionnel, il n'entre d'abord aucune défiance de nous-mêmes.

Cette défiance, qui constitue proprement le doute, ne vient que plus tard, avec l'âge et la réflexion. Elle est un fruit de l'expérience, et elle se produit lorsque ayant commis quelque erreur plus ou moins grave, nous sommes amenés non-seulement à reconnaître que nous nous sommes trompés, mais encore à nous dire que, dans la science comme dans la vie, la prudence est mère de sûreté. C'est alors que nous éprouvons le doute, c'est-à-dire cette espèce d'hésitation qui naît de la défiance de soi-même. Alors aussi et alors seulement le désir de connaître cessant d'être une curiosité vague, irréfléchie, indiscrète, se transforme en un amour raisonné de la vérité et de la science. L'attention est tenue en haleine par la difficulté mieux sentie des recherches; l'examen est plus scrupuleux et plus patient; l'ardeur de savoir est contenue et stimulée tout ensemble par une secrète inquiétude; on apprend enfin à éviter les partis pris, les témérités, et, là où manque la lumière, à suspendre son jugement. Cette réserve est commandée à l'homme par sa nature même, et elle est, en une certaine mesure, un remède à sa faiblesse; c'est un doute viril, fortifiant, qui n'arrête pas, mais qui assure la marche de la science, qui, sans étouffer notre curiosité native, la double de prudence,

l'oblige à prendre des précautions contre les causes d'erreur, et fonde la méthode à tous les degrés. Telle est la part qu'il conviendra toujours de faire au doute dans la science humaine, science incomplète, mêlée d'inconnu, en partie hypothétique, souvent approximative ou provisoire, mais, grâce à des méthodes éprouvées, ayant aussi des parties solides, des résultats acquis et définitifs, un domaine incontesté et chaque jour plus étendu, et procédant sans reculer jamais à la conquête de la science universelle.

Jusque-là, on le voit, le doute n'a rien que de raisonnable et de salutaire. Mais de quoi l'homme n'abuse-t-il pas ! Est-il en possession d'une ferme croyance, embrassée avec ardeur dans les belles années de la jeunesse, et retenue avec force dans l'âge mûr : il est en danger de devenir fanatique, intolérant pour le moins. A-t-il confiance dans la direction qu'il a donnée à ses recherches philosophiques : son dogmatisme est exposé à toutes les intempérances, à toutes les folies de l'esprit de système ou de secte. Enfin, s'est-il avisé que l'intelligence humaine est sujette à l'erreur, qu'elle varie et se contredit et que, dans toutes ses démarches, elle a besoin d'être surveillée : le voilà qui bientôt va se laisser entraîner sur cette autre pente jusqu'à vouloir douter de tout et toujours. De là, le doute à outrance, universel et systématique, en un mot le doute sceptique. Parvenu à ce point, le doute est excessif et extravagant, aussi excessif et aussi extravagant que le dogmatisme le plus intempérant, avec cette différence que les croyants pèchent par excès de force, pour ainsi dire, par une exubérance de jeunesse, d'ardeur et d'enthousiasme, tandis que le sceptique, péchant plutôt par le défaut de tout cela, semble céder à la lassi-

tude, au découragement, ou à un affaiblissement sénile.

Cette appréciation paraît-elle trop sévère? Il ne faut pourtant qu'un moment de réflexion pour comprendre tout ce qu'a de dangereux l'état de l'âme qui correspond au scepticisme systématique.

Chacun sait ce que deviennent les facultés d'un homme livré à l'incertitude sur le sujet dont il délibère. Evidemment, si cet homme ne veut pas aller au-delà de ce qu'il sait, et s'il a pris son parti du doute, il se tiendra sur la réserve. Il ignore les qualités bonnes ou mauvaises de cette chose ou de cette personne, les avantages et les inconvénients de cette action ; il n'en portera donc aucun jugement; il sera à son égard comme s'il ne pensait pas. Son intelligence ne sera pas seule condamnée à l'inertie ; il se gardera de donner son cœur à ce qui peut-être ne le mérite pas; il n'aimera pas ce qui peut-êtrr n'est pas bon ; il ne haïra pas non plus ce qui peut-être n'est pas mauvais. Enfin, dans le silence de sa pensée, dans l'indifférence de son cœur, manquant de mobiles pour vouloir, il croira faire sagement de suivre le proverbe qui lui dit : « Dans le doute abstiens-toi. » Voilà ce que produit un doute même partiel et momentané qui, s'étant imposé à l'esprit, lui interdit de juger, de préférer, de choisir, de vouloir et d'agir. Que sera-ce si, au lieu de ce doute passager auquel succédera une période plus ou moins longue de foi et de conviction, il s'agit d'un peut-être perpétuel et d'une disposition constante à se défier de toute croyance, de toute science humaine et même du témoignage de ses propres facultés de connaître? Qui ne voit que, sous l'empire d'une pareille habitude, l'homme perdra chaque jour quelque chose de ses

forces intellectuelles et morales ; qu'à l'activité, à l'initiative personnelle, aux passions généreuses, à la foi, à l'énergie, au dévouement, succèderont chez lui l'apathie, l'indifférence, la sécheresse de cœur, l'hésitation et la froideur pour toutes les nobles causes, l'abstention égoïste, le détachement des devoirs difficiles, la crainte de tout risque et la paresse à s'employer pour autrui ? Quels dangers plus grands, je le demande, peuvent menacer le caractère d'un homme ? Quelle diminution plus grande peut-on concevoir dans sa valeur morale ?

Ce n'est pas ici le lieu de montrer en détail les conséquences fâcheuses d'une disposition habituelle à douter de tout, soit qu'elle se rencontre chez un individu, soit que, répandue dans une nation tout entière, elle s'attaque à ses croyances, à sa littérature et à ses mœurs. Je constate seulement que c'est dans une disposition de ce genre que le scepticisme prend naissance. Si telle est son origine psychologique, on avouera qu'elle est de nature à inspirer, *à priori*, une médiocre estime pour le système du doute à outrance. Mais si dans le scepticisme on fait abstraction de l'homme et du caractère pour ne s'occuper que de la pensée, il faut lui chercher d'autres origines ; il en faut démêler les motifs, les raisons philosophiques ; et, pour être assuré que celles qu'on lui assigne ne sont pas exclusivement propres à telle ou telle forme de scepticisme, mais essentielles au scepticisme lui-même, il faut ajouter à l'analyse psychologique et morale une étude comparée des écoles sceptiques, dégager les principes fondamentaux du système et les lois générales de son développement historique et logique.

L'illustre chef de l'école éclectique, notre maître à

tous en philosophie, M. Cousin, accordait au scepticisme une place considérable dans sa classification des systèmes de philosophie. Il se le représentait comme une des formes essentielles de la réflexion, et par conquent comme un produit légitime, utile et nécessaire de l'esprit philosophique. Il avouait cependant d'une part que la foi est plus naturelle à l'homme que le doute, et de l'autre qu'à plus d'une époque le scepticisme a fait défaut et n'a pas eu d'existence distincte en dehors des différents dogmatismes. Ce double aveu suffit pour qu'on ait le droit de se demander après M. Cousin, non-seulement si le scepticisme est une doctrine semblable à elle-même dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes, mais encore s'il est bien un fait universel et normal, s'il ne serait pas plutôt un accident et une exception, si enfin, au lieu de procéder du bon sens et d'attester le progrès des lumières, il ne serait pas tout simplement la conséquence plus ou moins rigoureuse d'un système exclusif et de quelque parti pris contre telle ou telle de nos facultés naturelles ou contre certaines parties de la vérité. Or, ce sont là des questions de fait, non de pure théorie, et l'on n'y peut répondre qu'avec le secours de l'histoire. C'est donc par l'histoire du scepticisme que le philosophe doit se préparer à une appréciation exacte de ce système.

I. — LE SCEPTICISME EN ORIENT.

Au premier coup d'œil jeté sur l'Orient, il paraît très-difficile d'y découvrir le scepticisme proprement dit. Parcourez par la pensée ces belles contrées comprises sous le nom d'Orient, et où brillèrent plusieurs grandes civilisations, la Judée, l'Égypte, la Perse, la Chine et

l'Inde, l'Inde surtout si riche en systèmes philosophiques : vous y chercherez en vain le doute à l'état d'habitude et de système. C'est un point sur lequel les historiens de la philosophie tombent d'accord. Seul, ou presque seul, M. Cousin avance quelque part le contraire, au moins en ce qui concerne les pays de langue sanscrite ; mais il est permis de croire que. sans s'en rendre compte, l'éminent philosophe accommodait en cela l'histoire à sa célèbre théorie des quatre systèmes fondamentaux, et l'on ne voit pas qu'ici son opinion ait fait autorité. M. Émile Saisset lui-même (1), malgré son attachement bien connu à l'éclectisme, n'hésite pas à déclarer que le scepticisme n'a pas paru dans l'Inde, et il ajoute que c'est faute de réflexions assez profondes, en quoi j'avoue n'être pas tout à fait de son avis. Cependant il convient d'aller aux faits et de ne rien préjuger.

En Égypte, la caste sacerdotale, seule en possession de la science, n'a laissé aucun monument qui permette de lui attribuer un enseignement philosophique. Tout au plus peut-on supposer que les mystères recouvraient une philosophie près de naître et qu'il ne serait pas facile de définir, mais dont on peut affirmer sans témérite qu'elle n'avait rien de commun avec le scepticisme.

La Perse a des livres sacrés qui renferment une théologie plus profonde à la fois et plus pure que celle de l'Égypte ; mais elle n'a pas davantage de philosophie ; la religion y a le caractère d'une institution nationale ; et quand elle disparaît, ce n'est pas devant l'esprit de doute, c'est sous la conquête étrangère et par la force des armes.

(1) *Dict. des sc. philosophiques*, art. *Scepticisme*.

Le peuple issu d'Abraham s'applique à conserver plus ou moins fidèlement le dépôt des révélations divines : ne lui demandez pas une philosophie, encore moins une philosophie sceptique. L'insensé dont parle le Psalmiste et qui dit en son cœur : « Il n'y a point de Dieu, » est un incrédule en religion, ce n'est pas un philosophe sceptique. Lorsque plus tard l'orthodoxie fut ébranlée chez les Israélites, ce ne fut pas au scepticisme, mais au mysticisme que dériva la pensée chez cette race éminemment religieuse.

Voilà donc des pays où le scepticisme philosophique n'a point paru, parce qu'ils n'avaient pas de philosophie.

La Chine n'a pas eu les mêmes raisons de rester étrangère au scepticisme. D'abord on ne trouve dans cette immense et populeuse contrée aucune grande religion, jusqu'à l'invasion du bouddhisme, chassé de l'Inde par la persécution vers le VIe siècle avant notre ère. Ensuite le génie national y est positif et superficiel ; nulle élévation, nulle profondeur. On ne compte guère que trois philosophes chinois : Confucius, Mencius et Lao-Tseu. Le premier a été surfait : c'était un lettré et un moraliste éminent par comparison avec ses compatriotes, mais très-peu philosophe au sens spéculatif du mot, pas du tout métaphysicien ni logicien. Meng-Tsen ou Mencius n'est qu'un commentateur sans grande portée philosophique. Quant à Lao-Tseu, le plus chercheur des trois, sa philosophie est nettement dogmatique et paraît empruntée à l'Inde ; lui-même n'est peut-être au fond qu'un adepte du bouddhisme. Cependant l'esprit positiviste des Chinois aurait pu favoriser le doute systématique, sans un autre défaut qui fait en quelque manière contrepoids au premier :

je veux dire une infatuation puérile, qui n'a pas permis aux penseurs de cette nation de pousser jusqu'au scepticisme les conséquences logiques de leurs doctrines ou de leurs tendances. Les Chinois, en général, sont des hommes industrieux, actifs, intéressés, calculateurs, intelligents dans les limites de la vie matérielle. Esprits souples mais bornés et facilement contents d'eux-mêmes, l'apparence leur suffit en toutes choses : ils ne voient rien en politique au-delà du Céleste-Empire ; en religion et en métaphysique, ils ne s'élèvent pas au-dessus du Ciel visible. Ils ne répugnent donc pas au scepticisme philosophique, mais ils en ont été jusqu'ici incapables.

L'Inde est un pays autrement philosophique que la Chine; tous les systèmes s'y rencontrent, excepté précisément celui qui nous occupe. Le scepticisme n'y peut réclamer aucune des écoles connues, aucun des philosophes dont les récits, les opinions ou les noms même sont parvenus jusqu'à nous. Ni la Mimansa, orthodoxe ou hétérodoxe, ni la philosophie Védanta, ni la dialectique Nyaya de Gotana, ni la philosophie Vaïsésika ne portent la moindre trace de préoccupations sceptiques. Il en est de même des deux écoles de philosophie Sankhya, celle de Kapila et celle de Patandjali : ces deux écoles rivales s'accordent entre elles et avec toutes les autres, y compris le bouddhisme, pour proposer à leurs disciples un ensemble de doctrines positives.

M. Cousin, tout en confessant qu'il ne connaît aucun philosophe sceptique en Orient, essaie néanmoins d'établir, par le raisonnement, qu'il a dû y avoir du scepticisme dans l'Inde. Voici comment : « Nous possédons, « dit-il, de nombreux commentaires du Sankhya et du

« Védanta qui se font une guerre perpétuelle. De là « tirez cette conséquence, qu'il doit y avoir eu dans « l'Inde plus ou moins de scepticisme : car il est im- « possible que deux systèmes opposés se combattent « sans s'ébranler réciproquement. » A cet argument tout conjectural, M. Cousin ajoute ce fait, que les philosophes indiens sont presque unanimes à dire que « le monde est une illusion », et que « l'illusion, Mâya, est le nom qu'ils ont donné au monde. »

Rien n'est effet plus fréquent dans les écrits de ces philosophes que les expressions paradoxales sur le néant du monde et de l'homme. Mais on doit remarquer d'abord que toutes les écoles font entendre de telles plaintes et que cela n'empêche pas ces écoles d'être toutes franchement dogmatiques. Ensuite, il ne s'agit pas ici d'un doute, mais d'une négation portant sur la valeur des choses de ce monde. Ce n'est même pas un jugement, un fait intellectuel, mais plutôt un sentiment de répulsion et d'énergique mépris pour la vie que l'homme mène ici-bas; et, bien loin que ce sentiment procède du scepticisme, il y faut voir l'excès d'une forte croyance. Comment, d'ailleurs, s'attendrait-on à rencontrer le scepticisme philosophique là où n'existe même pas le scepticisme religieux? Les doctrines de tous les philosophes indiens, celle de ce Kapila lui-même que ses adversaires appellent un athée, aussi bien que celles de Pantadjali ou du Bouddha Sakhyamoûni; toutes ces doctrines si diverses, si opposées qu'elles paraissent, reposent sur un dogme qui jouit dans l'Inde et dans tout le monde brahmanique d'une autorité incontestée, le dogme des migrations et de la nature impérissable des âmes. De là un problème qui ne s'est posé nulle part ailleurs sous

cette forme, et qui témoigne de la profondeur extraordinaire de la misère morale et du désespoir parmi ces races, favorisées entre toutes par la beauté du climat et la richesse du sol, mais courbées sous le despotisme, dégradées par des religions fatalistes et panthéistes, et avilies par le système des castes. Ce qui s'appelle partout ailleurs le problème de la douleur ou de la souffrance, a reçu dans l'Inde un nom caractéristique : c'est le problème de la délivrance; et de quoi s'agit-il de se délivrer? De la nécessité de vivre, ou du moins de revivre, suivant cette loi inexorable de résurrection perpétuelle que l'on ne met pas en doute, alors même qu'on la maudit. C'est cette croyance, non l'absence de toute croyance, qui est la cause de ce trouble, de cette horreur singulière de la vie et de ce profond désespoir, si différents de l'apathie, de la légèreté de cœur et de la sérénité moqueuse de la plupart des sceptiques.

L'Orient tout entier, on le voit, est étranger au scepticisme théorique. L'Inde, en particulier, est aux antipodes de cette philosophie, non faute de réflexion, comme on l'a dit, mais parce qu'elle y répugne par ses réflexions autant que par ses croyances.

On insistera peut-être; on dira que, s'il n'y a pas de philosophes sceptiques dans l'Inde, on y rencontre cependant du scepticisme, au moins par instants : car de quel autre nom appeler cette opinion qui, contrairement aux données les plus certaines des sens, traite d'illusion le monde visible? N'est-ce pas là du scepticisme, au moins un scepticisme partiel? Soit; nommons, si l'on veut, scepticisme cette négation ou ce doute persévérant et passionné sur la réalité des choses visibles. Il n'y en a pas moins une différence

essentielle à marquer entre ce scepticisme-là et celui dont la Grèce ancienne et l'Europe moderne nous offrent des exemples. La vérité se présente à l'esprit de l'homme sous deux aspects : d'une part, la raison la découvre dans son essence absolue, éternelle et nécessaire; d'autre part, les sens et l'expérience en perçoivent les manifestations variables et contingentes. On peut donc distinguer, avec ces deux objets de la pensée, deux espèces de doute, l'un portant sur les vérités révélées par la raison, l'autre sur les données de l'expérience. Mais de ces deux doutes partiels, l'un est beaucoup plus radical que l'autre et plus facile à convertir en un doute systématique et universel.

En effet, est-ce la réalité inférieure qui est mise de côté, comme digne de mépris et n'ayant en soi rien de solide ni de substantiel? Tout n'est pas perdu pour cela ; toute foi n'est pas éteinte ; il reste à l'âme un refuge : elle peut encore croire, espérer, aimer, vivre enfin d'une manière conforme à sa nature, puisqu'il lui reste, dans le monde du divin, tout ce qui est digne d'amour, d'adoration, de dévouement et de sacrifice, ce qui seul peut procurer la paix à l'intelligence et au cœur, ce qui seul peut combler nos vœux et répondre à nos plus hautes aspirations : le bien, dis-je, le bien absolu et la perfection suprême, source et fin de tout être, ce qu'Aristote appelle le premier intelligible et le premier désirable, τὸ πρῶτον νοητὸν καί τὸ πρῶτον ὀρεκτόν. Voilà donc un doute qui non-seulement ne contredit pas la foi religieuse, mais peut lui servir d'aliment : qui n'exclut pas non plus un dogmatisme philosophique et rationnel, mais qui bien plutôt le fortifie en le faisant planer au-dessus du scepticisme vulgaire.

Au contraire, le doute s'est-il attaqué aux réalités d'en haut, ce doute qui prétend s'appuyer sur l'expérience st sur les faits, ce doute qui semble ne toucher qu'à deux ou trois notions abstraites, tenues provisoirement pour hypothétiques et réservées comme telles à un plus ample informé, ce doute soi-disant partiel, provisoire, inoffensif, — qu'on ne s'y trompe pas, — c'est le principe fatal du scepticisme universel. On peut fort bien, sans cesser d'être dogmatique, négliger tels ou tels faits, laisser même de côté tout un ordre de faits ; on est dans l'erreur, mais on n'est pas contraint par cette erreur de renoncer à toute vérité, à toute certitude, à toute croyance, tandis que, si l'on a une fois taxé d'illusion notre connaissance de la vérité nécessaire, on ne peut persévérer sans inconséquence dans ce doute, à moins de rejeter, avec les causes les effets, avec les principes les conséquences, avec l'être nécessaire les êtres contingents : car l'être nécessaire peut exister ou se concevoir sans les êtres contingents, mais le contingent ne suffit ni à la raison ni à lui-même, et quiconque prétend s'y retrancher se condamne logiquement par cela même à vivre et à se mouvoir dans le vide.

Les historiens, les philosophes et les moralistes ont souvent opposé entre eux les peuples de l'Orient et ceux de l'Occident, en ce qui concerne le sentiment de la réalité. « Les premiers, disent-ils, méprisent la réalité ; ils lui substituent facilement les pures conceptions de la raison ou les rêves chimériques de l'imagination... Les races occidentales, au contraire, sont douées, en général, d'un esprit positif, observateur (1). »

(1) Th. Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, 8e leçon, init.

Ainsi s'exprime M. Jouffroy, et il en conclut avec raison que les races de l'Orient sont plus portées au mysticisme et celles de l'Occident au scepticisme. Qu'il me soit permis d'ajouter que le réel n'est pas tout entier dans le visible, et que, le monde invisible de la raison ayant aussi sa réalité, une réalité souveraine, il peut y avoir aussi un vif sentiment de la réalité chez ceux qui croient à l'absolu, au nécessaire, au divin, puisque tout vient de là. Si donc c'est une erreur de nier ou de révoquer en doute la réalité sensible, c'en est une plus grande encore de nier ou de révoquer en doute la réalité éternelle.

Est-ce à dire que l'esprit humain ait fait fausse route et que la pensée moderne n'ait rien de mieux à faire que de rétrograder vers les tâtonnements de la philosophie indienne et de remplacer le scepticisme par le mysticisme, c'est-à-dire une erreur appropriée à l'esprit positif des races occidentales par une autre erreur dont s'accommode de préférence le génie contemplatif des Orientaux? Pas le moins du monde; mais, sans donner dans ces exagérations, ne pourrait-on pas dire que, dans la marche assez capricieuse, assez peu logique de la civilisation, tout n'a pas été progrès; que, par exemple, si l'antique Orient était moins bien partagé que nous pour la science, il n'en était pas de même pour la foi; que, s'il avait moins de méthode et de prudence, il avait plus d'élévation et d'enthousiasme; qu'enfin, si le mysticisme, auquel il a payé un large tribut, a le tort évident de trop ravaler les réalités terrestres et de nous faire vivre ici-bas comme dans un désert, le scepticisme, auquel nous sommes enclins, a le tort plus grave encore de fermer les yeux à la lumière d'en haut et aux principes qui rendent

tout le reste intelligible. De là cette atonie, cette froideur et ces sécheresses de l'âme si fréquentes parmi nous et que l'Inde, avec toutes ses misères, n'a point connues. Elle n'a connu, je le répète, qu'un doute partiel qui n'est pas le scepticisme et qui n'y conduit même pas, si, en rejetant les apparences phénoménales, on retient d'autant plus fermement l'invisible, l'être absolu, la vérité nécessaire et immuable.

Pour rencontrer le vrai scepticisme, celui qui naît de préoccupations exclusivement empiriques, il faut porter ses regards vers la Grèce où il a pris naissance, et où il a reçu un nom, une méthode, une forme systématique.

II. — LES ANTÉCÉDENTS DU PYRRHONISME EN GRÈCE.

Le scepticisme philosophique est un fruit de l'esprit grec. Mais, en Grèce comme ailleurs, il ne paraît qu'à la suite et à la faveur du scepticisme religieux. Tant que la religion a des racines dans les âmes, le doute systématique ne saurait s'y établir : il n'est possible qu'après que nos facultés de croire ont été attaquées dans ce qu'elles ont de plus intime, la foi en Dieu et en ses révélations. Cette foi est-elle ruinée, on n'est plus si loin de douter de la vérité absolue sous sa forme rationnelle. C'est ce qui eut lieu chez les Grecs : le scepticisme religieux prépara chez eux le scepticisme philosophique. Si maintenant on se demande pourquoi il en a été ainsi en Grèce, tandis qu'en Égypte, en Perse, en Judée et dans l'Inde, la religion a pu avoir à lutter contre le schisme et l'hérésie, mais sans être jamais remplacée par le scepticisme, au moins dans l'antiquité, les causes n'en sont peut-être pas trop difficiles à découvrir.

Les Grecs n'avaient pas de castes; ils n'eurent pas même une caste sacerdotale. L'extrême diversité de leurs cultes et de leurs divinités ne permettant pas à leurs prêtres de former un seul corps, ceux-ci ne pouvaient avoir la même autorité que les prêtres de l'Inde ou de l'Égypte.

Ils ne possédaient pas non plus de livres sacrés, pas de Védas comme dans l'Inde, mais seulement des chants, des hymnes, des légendes et récits poétiques, confiés à la mémoire et non à l'écriture. Les maîtres en religion de cette nation d'artistes étaient des poètes de races et de croyances diverses : d'abord, les Orphée, les Linus, les Musée; plus tard, Homère et Hésiode : tels furent les instituteurs de la Grèce et ses docteurs en théologie.

Nous touchons ici à une cause plus profonde de décadence dans l'ordre religieux. L'âme humaine a soif de perfection et de sainteté; elle aspire à l'infini et ne peut se reposer ailleurs. Or, tandis que l'infini, la perfection, la toute puissance éclatent partout d'une manière adorable ou terrible, soit dans la religion des Juifs, soit dans les erreurs grandioses des autres peuples de l'antique Orient, l'art et la poésie ayant envahi chez les Grecs le domaine religieux, la sainteté ayant cédé la place à la beauté, et la forme ayant fait oublier le fond, les croyances mythologiques n'eurent bientôt plus de caractère religieux, et les âmes se détachèrent peu à peu d'un culte idolâtre, inférieur à leurs besoins et à leurs aspirations.

La religion, comme la morale, et plus encore que la morale, vaut surtout par l'élévation et la sévérité de ses enseignements. Ce n'est pas par les agréments de son culte, c'est par l'austérité de ses doctrines qu'elle

est forte st qu'elle règne sur les consciences. Lorsque, au lieu de s'adresser à l'âme pour la convaincre de péché et l'exhorter à un relèvement moral, elle se contente d'étaler aux yeux des cérémonies pompeuses et je ne sais quels brillants hochets, propres à flatter l'imagination et les sens, et qui effleurent tout au plus la partie la plus superficielle du cœur,

..... circum præcordilu,

elle n'est plus bonne que pour des enfants, non pour des hommes; elle inspire pent-être encore des poètes, enfants sublimes, mais elle ne suscite plus ni saints, ni héros, ni martyrs; dès lors ses jours sont comptés : tôt ou tard elle succombe sous l'indifférence ou le mépris.

Telle était la religion, plus esthétique que morale, plus gracieuse qu'austère, plus accommodée aux passions de l'homme que conforme aux perfections de Dieu, dont Homère fut, parmi les Grecs, l'interprète le plus charmant et le plus populaire, je n'ose dire le plus croyant : car la critique a relevé plus d'un passage de ce poète où semble percer une ironie secrète, signe avant-coureur de l'incrédulité qui devait bientôt se faire jour chez presque tous les esprits cultivés. Il est certain, en effet, que, dès que les idées morales et philosophiques s'élèvent et s'épurent, les récits d'Homère, traités publiquement de fables (μύθοι), ne tardent pas à être taxées d'immoralité et d'impiété, non-seulement par Platon, qui bannit de sa République le prince des poètes après l'avoir couronné de fleurs, mais, avant Platon et Socrate, par Démocrite, Héraclite et Anaxagone, et encore plus anciennement par Pythagore et Xénophane, c'est-à-dire par les fondateurs de deux

écoles renommées pour l'austérité morale et l'élévation métaphysique.

Pythagore, suivant ses biographes alexandrins, déclarait hautement aux Crotomiates qu'Homère et Hésiode subissaient aux enfers des supplices proportionnés aux mensonges qu'ils avaient débités et propagés sur la nature des dieux. Quant à Xénophane, nous avons ses propres paroles : dans des vers que nous a conservés Stobée, il proteste avec une ardente indignation contre la folie du vulgaire et des poètes qui attribuent aux dieux nos infirmités, leur prêtent des yeux et des oreilles et les font en tout semblables à des hommes. Ainsi s'exprimaient sur la religion populaire et sur ses interprètes les plus accrédités, deux philosophes monothéistes, sous l'empire d'une foi raisonnée au parfait, au divin, à l'unité immuable de l'Être absolu et nécessaire. Après ces critiques qui, ainsi motivées, étaient une condamnation, viennent les railleries de Démocrite, des sophistes et enfin du peuple lui-même.

On le voit donc, la place fut prête de bonne heure en Grèce pour le scepticisme philosophique.

Cependant il fant se garder de prendre pour des sceptiques les philosophes que je viens de citer, car ils sont essentiellement dogmatiques. C'est, par exemple, une erreur manifeste d'accuser de scepticisme Xénophon, Parménide et Zénon d'Élée, parce qu'ils ont nié la pluralité et le mouvement, appelant énergiguement non-être (τὸ μὴ ὄν) tout ce que perçoivent les sens, en contradiction apparente avec la raison qui connaît l'unité immuable. Ces philosophes sont si peu sceptiques qu'ils représentent, au contraire, le dogmatisme

le plus absolu et le plus exclusif qui fût jamais (1). Il en est de même, dans une autre école, du philosophe d'Éphèse, Héraclite, rejetant l'être absolu ; ce n'est pas là non plus le doute, mais une négation logiquement déduite d'un système, d'une doctrine arrêtée. Ce qui est vrai, c'est que dès le VIe siècle avant notre ère, les philosophes grecs donnaient déjà plus de prise au scepticisme que ne le firent jamais les philosophes de l'Inde : car ils opposaient beaucoup plus nettement l'un à l'autre le point de vue empirique et le point de vue rationnel. Cette opposition d'ailleurs, ainsi que l'a fait remarquer M. Cousin (2), exprimait, dans l'ordre intellectuel, l'antagonisme des deux principales races grecques, la race ionienne et la race dorienne : l'une amie du plaisir, de la liberté et de la nouveauté, unissant le goût de l'industrie et du commerce au culte des arts et des sciences ; l'autre plus grave, plus religieuse à la fois et plus guerrière, plus disciplinée, plus attachée aux traditions. Tandis que les colonies doriennes de la Grande-Grèce et de la Sicile, à la voix de Pythagore et de Xénophane, embrassaient des doctrines appropriées au génie mystique de leur race, et où la vérité absolue était exaltée aux dépens de la réalité phénoménale, de manière à motiver l'espèce de doute ou de négation que l'on observe dans l'Inde et chez les mystiques de tous les temps ; les colonies ioniennes de l'Asie Mineure, et les cités ioniennes en général, Athènes en tête, déjà portées d'elles-mêmes vers un positivisme spirituel, adoptèrent de préférence une manière de philosopher qui, par un attachement ex-

(1) Cf. Em. Saisset, *du Scepticisme*, p. 40 et suiv.

(2) *Hist. gén. de la philosophie*, 3e leçon.

clusif à l'observation, et par l'oubli ou le mépris de la vérité absolue, frayait les voies à cette autre espèce de doute dont résulte logiquement le scepticisme proprement dit.

Les négations contraires, d'où peut naître un scepticisme partiel ou universel, avaient donc été mises en une pleine lumière, quand parurent les sophistes, ces ingénieux et élégants discoureurs, aussi funestes à leur patrie qu'à la philosophie, et en qui l'on a souvent cru pouvoir personnifier l'esprit de doute. Mais, s'il est vrai qu'on aurait tort de confondre le doute philosophique avec la négation, on serait aussi mal fondé à n'y voir que l'indifférence. On peut être indifférent sans motif ni réflexion, ou par des raisons étrangères à la philosophie; mais l'erreur que nous appelons le scepticisme est une erreur philosophique. Or les sophistes, les rhéteurs et les démagogues, tous gens de la même famille, n'étaient que des industriels occupés de leur fortune et de leurs intérêts, affamés d'argent, de pouvoir ou de renommée, et se servant, pour arriver à leurs fins, du double talent de la parole élégante et de la discussion dialectique. De même que les démagogues n'étaient pas de vrais patriotes, mais des flatteurs du peuple, vivant et s'enrichissant aux dépens de la chose publique, ainsi les sophistes, exploitant la philosophie plutôt qu'ils ne la cultivaient, n'étaient pas des philosophes, mais des hommes avides et déliés, habiles à profiter de la corruption générale, à laquelle ils contribuaient pour leur compte, et qui se chargeaient d'enseigner aux jeunes ambitieux, moyennant beaucoup d'or et d'argent, les subtilités qui permettent de soutenir avec un égal succès le pour et le contre. Qu'on prenne les deux coryphées de la sophistique, Gorgias

et Protagoras ; qu'on examine leurs thèses favorites, c'est-à-dire que rien n'est vrai et que tout est vrai : on ne leur trouvera pas d'autre sens.

« L'être n'est pas, » dit Gorgias ; et, pour le démontrer, il s'appuie tour à tour sur l'éléatisme qui soutient que l'être est un et immuable, et sur le sensualisme d'Héraclite qui veut que l'être soit multiple et un perpétuel mouvement. La conclusion est qu'il n'y a rien de vrai.

Protagoras, de son côté, met en avant cette proposition fameuse, que « l'homme est la mesure de toutes choses, » parce que, suivant son maître Démocrite, connaître est la même chose que sentir, et que sentir a lieu de mille manières différentes dont chacun est juge dans son for intérieur. Ainsi tout est relatif, parce que tout est sensible, et tout est vrai parce que tout est relatif.

Tout est vrai, rien n'est vrai : deux thèses contraires en apparence, identiques au fond, puisque l'une et l'autre autorise à n'avoir nul souci de la vérité, et à plaider indifféremment le vrai ou le faux suivant l'intérêt de chacun et suivant les circonstances. Or les sophistes et leurs élèves ne demandent pas autre chose. Métrodore, Prodicus, Hippias, Diagoras, Euthydème n'ont pas d'autre intention que Gorgias et Protagoras ; ils tendent au même but et sont animés du même esprit. Aucun d'eux n'est proprement un sceptique ; mais, comme le dit très-bien M. Emile Saisset, « chez tous règne un même esprit critique et négatif poussé à ses dernières limites et déshonoré par l'effronterie (1). » Si c'est là un scepticisme, c'est celui des esprits légers et des cœurs corrompus, ce n'est pas celui dont nous

(1) Em. Saisset, *Du Scepticisme*, p. 47.

avons entrepris de retracer l'histoire. On peut affirmer néanmoins qu'au milieu de cette dissolution des idées et des mœurs la philosophie aurait nécessairement abouti au doute systématique, sans la réforme heureusement accomplie par Socrate. Grâce à lui, la philosophie du doute qui commençait à poindre fut refoulée encore et retenue dans l'ombre pendant deux générations. Peut-être aussi est-ce à lui que le scepticisme grec dut de se prendre au sérieux lui-même et de se donner enfin la forme et l'apparence d'une doctrine.

Jusque-là en effet le scepticisme philosophique n'était qu'en préparation. Il n'était sorti ni de l'incrédulité religieuse, ni de l'opposition des systèmes philosophiques, ni de la polémique instituée par les Eléates au nom de la raison contre les données des sens, ni des graves problèmes que soulevait cette polémique, ni du doute frivole qui était le résultat le plus clair de la sophistique ; mais tout cela le préparait : la dialectique de Zénon en particulier avait profondément ébranlé le dogmatisme philosophique, et il n'y avait pas loin, ce semble, de la sophistique au scepticisme. Avant que Zénon d'Elée fût venu à Athènes, il n'y avait pas eu de luttes entre les philosophes grecs; c'est sa fameuse dialectique qui avait inauguré parmi eux une sorte de guerre civile et qui, après un court triomphe de l'éléatisme sur l'empirisme ionien, avait provoqué les représailles des physiciens et dialecticiens d'Abdère Leucippe et Démocrite, bientôt suivis de Protagoras. De même avant les sophistes, personne n'avait de doute sur la valeur du savoir humain; après eux la philosophie devenue suspecte à un grand nombre de bons esprits, commença à se défier d'elle-même et, réduite à se justifier, adopta à partir de Socrate un ton dubitatif bien

différent de ce ton d'oracle que la tradition prête aux Pythagore, aux Héraclite et aux Empédocle.

Au point où nous sommes arrivé, un grand pas a donc été fait dans le sens du scepticisme; mais en somme la philosophie est encore dogmatique, et si elle paraît plus réservée ou plus modeste dans son langage, il suffit de nommer Platon et Aristote pour démontrer que l'esprit grec n'a rien perdu de sa hardiesse ni de son ambition première.

Ce fut Socrate qui eut la gloire immortelle d'arrêter chez ses contemporains les progrès de l'esprit de doute, de retenir la philosophie sur la pente du scepticisme et de retarder d'un siècle l'apparition de ce système, en édifiant sur de nouveaux principes un dogmatisme plus profond et plus solide que tous ceux qui avaient paru jusqu'alors. Je n'ai pas à étudier ici la doctrine et la méthode de Socrate; il n'est besoin pour mon sujet que de caractériser son œuvre en général, et de rappeler quelle était alors la situation des esprits. C'est ce qu'on voit clairement, ce me semble, dans un passage du *Gorgias*, ou Calliclès, raillant chez Socrate l'amour de la vérité spéculative, l'accuse tout simplement de « badinage » et attribue ce prétendu manque de sérieux et de sens pratique à une étude trop prolongée de la philosophie. « Laisse-donc là, lui dit-il, la philosophie, et applique-toi à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeunesse; mais si on s'y arrête trop longtemps, c'est un fléau. Quelque beau naturel que l'on ait, si on pousse ses études en ce genre jusque dans un âge avancé, on reste nécessairement neuf en toutes les choses qu'on ne peut se dispenser de savoir, si l'on veut devenir un

homme comme il faut et se faire une réputation. Les philosophes n'ont, en effet, aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville; ils ignorent comment il faut traiter avec les hommes dans les rapports publics ou particuliers qu'on a avec eux; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des passions humaines, ni, en un mot, de ce qu'on appelle la vie (1). » — Ne croirait-on pas entendre tel ou tel homme soi-disant sérieux de notre génération? — Et le sophiste continue ainsi : « Quand je vois un enfant, à qui cela convient encore, bégayer en parlant et badiner, j'en suis fort aise; je trouve cela gracieux, noble et séant à cet âge. Mais si c'est un homme que l'on entend ainsi bégayer et que l'on voit jouer, la chose paraît ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. Voilà ce que je pense de ceux qui s'occupent de philosophie. Quand je vois un jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé, cela me paraît à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentiments. S'il la néglige, au contraire, je le regarde comme une âme basse, qui ne se croira jamais capable d'une action belle et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore et n'a point renoncé à cette étude, je le tiens digne du fouet, Socrate (2). »

Ce que dit ici Calliclès, avec une verve que le traducteur n'a pas affaiblie, c'est ce que pensaient à peu près tous les gens bien élevés d'Athènes. On voit assez par là quel mal avaient fait les sophistes et quelle opinion ils donnaient aux autres de la philosophie. Le plus grand tort qu'ils lui faisaient, c'était d'en être regardés

(1) Platon, trad. V. Cousin, t. III, p. 295-296.
(2) *Ibid.*, p. 297.

eux-mêmes comme les vrais représentants, si bien que, tout en les combattant, Socrate devait passer pour un d'entre eux et le plus éminent de tous. Interprètes artificieux et sectateurs infidèles des divers systèmes, les sophistes se plaisaient à en accuser les contradictions réelles ou apparentes ; ils aimaient à embarrasser leurs interlocuteurs par des difficultés captieuses, et à établir leurs propres thèses par la réfutation des thèses contraires. De tous leurs discours il ne restait à leurs auditeurs qu'une vive admiration pour l'art de discourir où ils étaient passés maîtres. Quant à la philosophie elle-même, la valeur en paraissait très-douteuse.

Pour attaquer avec avantage de tels adversaires ; il fallait, de toute nécessité, savoir manier leurs armes et connaître à fond leur tactique. Quand donc Socrate entra en lutte avec eux, quand il réussit à les confondre, ce fut en apparence par les mêmes moyens : aucun ne l'égalait en subtilité, en finesse, en force dialectique, ni même en éloquence, lorsque ce philosophe, quittant la forme du dialogue qui lui était familière, se laissait aller à développer un point de morale, de haute politique ou de religion naturelle. Ses auditeurs, sans penser à mal, admiraient en lui le plus illustre de tous ceux que le vulgaire désignait par ce nom magnifique et injurieux tout ensemble de sophistes. Puis quand, par une série habilement graduée d'interrogations, ce puissant dialecticien avait fait tomber ses contradicteurs d'une absurdité dans une autre, sa discussion savante et animée provoquait des doutes autrement sérieux que l'élégant et subtil persifflage des Gorgias et des Protagoras. On devait donc, à première vue, le prendre pour un « Jupiter assemble-nues, »

pour un hardi démolisseur dans l'ordre intellectuel, pour le plus dangereux corrupteur de la jeunesse, à qui mieux que personne il apprenait à douter. On pouvait aussi se tromper et plus d'un se trompa en effet sur le sens de cette parole célèbre qu'il répétait si volontiers : « Pour moi, je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien. »

Cependant, avec un peu d'attention, on pouvait remarquer que cet habile homme, à la différence des sophistes, était plus soucieux d'acccroître sa science et sa sagesse que sa fortune ; que le trouble que ses questions jetaient dans les esprits bien faits était propre à les faire rentrer en eux-mêmes et à leur inspirer la modestie ; qu'au fond, il s'agissait moins pour lui de controverse que d'édification ; que le *peut-être* par lequel il concluait quelquefois n'avait pas pour but de favoriser l'esprit de doute, mais de poser un jalon sur le chemin de la vérité ; qu'enfin cette formule paradoxale de l'ignorance qui se connaît elle-même contenait un remède contre le doute et contre l'ignorance : car ce n'est pas une petite sagesse ni une petite science que de savoir qu'on ne sait pas. Lorsqu'on sait qu'on ne sait pas, on est prémuni en général contre toute opinion téméraire, et du même coup on se sent stimulé à chercher la vérité qu'on ne possède pas, mais à laquelle on croit et que l'on désire (1). Taxer de scepticisme cette « docte - ignorance, » ainsi qu'on l'a justement surnommée, ne serait pas moins injuste qu'accuser Descartes d'avoir inoculé le doute à la philosophie moderne. En fait la docte ignorance de

(1) Cf. Cl. Waddington, *Des erreurs et des préjugés populaires*, fin.

Socrate et le doute méthodique de Descartes sont les deux moyens les plus efficaces que l'on connaisse de combattre le doute sceptique. D'ailleurs, ces réfutations, cette ironie victorieuse, ces questions calculées dans une intention dogmatique, et cette science de notre ignorance, tout cela, ainsi que le fait voir M. Janet dans son *Essai sur la dialectique de Platon*, tout cela n'était encore que la partie extérieure et préliminaire de cette dialectique supérieure que Socrate était venu substituer à celle des sophistes et dont il sut faire un art de recherche et une méthode de science, en la dotant de deux procédés inconnus jusque-là, la définition et l'induction, en lui assignant pour point de départ la connaissance de soi-même (Γνῶθι σεαυτόν), et en lui proposant pour but suprême la connaissance et la possession du souverain bien actuellement réalisé en un Dieu unique, parfaitement bon, juste et saint.

Socrate possédait, par un heureux privilége, deux qualités qui se trouvent rarement réunies dans un seul homme : d'une part la puissance de la pensée spéculative au service d'une insatiable curiosité, d'autre part, avec la préoccupation du bien et de l'honnête, la profondeur du sens moral. Sa philosophie, telle qu'on peut la reconstruire à l'aide de Xénophon et de Platon, était la fidèle image de ce grand esprit et de ce grand cœur : elle joignait la pureté à l'élévation ; elle s'appuyait sur une méthode, la première, à vrai dire, que la philosophie grecque eût connue et qui réglait le fond et la forme de la pensée ; elle était vivifiée dans toutes ses parties par l'idée de Dieu conçu tour à tour comme le terme de la science, comme le premier principe de tous les êtres, comme

le père et la providence du monde, présent dans la vie humaine, parlant dans la conscience de chacun et inspirant à l'homme de bonne volonté un saint enthousiasme pour le bien. De nos jours une telle doctrine n'aurait pas de quoi nous surprendre ; mais en Grèce, au ve siècle avant notre ère, elle offrait un caractère incontestable d'originalité. Pour la première fois une cause spirituelle et libre était proposée par un philosophe pour rendre compte et de l'homme et de toutes choses ; et pour la première fois aussi la morale la plus pure sortait comme conséquence rigoureuse d'un système où le premier principe pouvait se reconnaître dans l'homme comme dans son image. Ajoutez à cela une conduite conforme à cette noble philosophie dont Socrate fut l'apôtre et le glorieux martyr.

Socrate triompha donc des sophistes et de la sophistique par ses discours, par ses arguments, par son ironie et par la force de sa dialectique, par une doctrine dont la grandeur n'excluait pas la simplicité, et par une vie consacrée tout entière à la vérité et à la vertu. Il fallait tout cela pour opposer une digue aux envahissements du scepticisme, et cette digue n'aurait pas cédé, si les disciples et les successeurs de Socrate avaient été plus fidèles à son esprit, plus fermement attachés à ses enseignements et à ses exemples. Mais, parmi tous les disciples du grand philosophe, combien y en a-t-il qui puissent être regardés comme ses continuateurs ? Seul de tous les Socratiques, Platon reproduit tout entier l'enseignement du maître ; il ne cherche même pas à se distinguer de lui ; il le fait parler dans des dialogues où lui-même n'intervient pas ; et, avec un désintéressement admirable, il lui attribue les idées

les plus sublimes et le plus beau langage qu'ait jamais parlé une bouche humaine : aussi rien n'est-il plus malaisé que de faire la part de Platon dans ses propres écrits. Sans entréprendre ce difficile tirage, on peut essayer du moins de marquer une différence d'attitude entre le maître et le disciple vis-à-vis de la sophistique et du scepticisme naissant.

Les *dialogues* de Platon nous font réellement assister à la lutte de Socrate contre les sophistes ; nous y retrouvons bien l'esprit, la grâce, l'ironie, l'éloquence de cet « attique raffiné » dont parle Timon; nous y retrouvons aussi le philosophe tout entier, avec ces habitudes scientifiques dont se moque Aristophane dans la comédie des *Nuées*, et avec ces préoccupations morales que Cicéron avait en vue lorsqu'il écrivait dans ses *Tusculanes* que « Socrate avait rappelé la philosophie du ciel sur la terre. » Mais à ces vivantes peintures, il manque, à ce qu'il me semble, un peu de l'ardeur et de l'âpreté de la lutte au moment même où elle avait lieu. On sent que la période tragique est passée et que l'ennemi a été terrassé : on y voit, je crois y voir pour ma part le sourire du vainqueur et la sérénité du triomphe.

D'un autre côté, en ce qui concerne la doctrine, il est indubitable que la pensée de Platon n'est pas absolument celle de Socrate; tous les critiques sont de cet avis. Eh bien ! à laisser de côté le détail et à ne considérer que l'ensemble ou l'intention générale, la différence me paraît consister surtout en ce que Platon, tout en unissant comme Socrate la métaphysique et la morale, accorde à l'élément spéculatif une prépondérance plus marquée sur l'élément pratique. Dira-t-on

qu'il ne se sépare pas de Socrate en cela, mais qu'au contraire, étant le plus philosophe de ses disciples, il a mieux saisi que tous les autres le vrai sens des doctrines du maître ? La chose est possible, j'en conviens ; mais il est possible aussi qu'il ait imprimé à ces doctrines son propre tour d'esprit. En tout cas, il est certainement le seul qui les ait ainsi comprises, et les autres socratiques ont en général attaché moins d'importance à la spéculation qu'à la pratique.

Xénophon, par exemple, mentionne seulement la dialectique et n'insiste que sur l'enseignement moral de Socrate. On sait qu'Aristippe, auditeur distrait ou prévenu plutôt que fidèle disciple, réduisit toute la philosophie à la science de la vie humaine, et prétendit être d'accord avec Socrate en excluant toutes les recherches scientifiques comme vaines et ambitieuses à l'excès. Chez Antisthène, comme chez Aristippe, la morale dominait tout le reste : c'était, il est vrai, la morale du devoir, non celle du plaisir; mais il faisait aussi peu de cas de la dialectique, ou du moins il s'en tenait à une dialectique toute négative ; il attaquait même cet art des définitions où avait excellé Socrate, et, rejetant la dispute après en avoir abusé peut-être, préférait l'enseignement direct à la réfutatien, même pour combattre l'erreur. L'école fondée à Thèbes par Simmias et Cébès reléguait aussi la dialectique au second rang et réservait le premier à la morale. Enfin l'école de Mégare sous Euclide, celle d'Elis sous Phédon et plus tard celle d'Érétrie sous Ménédème, tout en cultivant l'art de la discussion et même de la dispute, avaient retenu aussi la morale de Socrate, et ce fut cette dernière direction qui l'emporta à la fin

sous Stilpon de Mégare, l'un des maîtres de Zénon le stoïcien.

Il suffit de cette simple énumération pour démontrer que Socrate avait imprimé aux esprits une direction essentiellement pratique. Ce philosophe, en résumé, avait fait deux choses : il avait discrédité la sophistique et, en lui opposant nne notion approfondie de la science, il l'avait empêchée d'aboutir à un scepticisme sérieux ; mais d'un autre côté, en insistant sur la mission morale du philosophe, et en ayant l'air de mettre en suspicion les recherches purement spéculatives, il avait créé à son insu un fort courant dans le sens de la philosophie morale, au détriment de la métaphysique et de la théorie. Platon réagit sans doute contre cette dernière tendance. Cependant sa doctrine tout entière était animée d'un souffle de régénération morale, et, dans ses parties techniques, elle avait quelque chose d'abstrait et de subtil à l'excès qui rebutait le vulgaire et quelquefois même les philosophes. Aussi ses contemporains en général, assez peu soucieux de métaphysique, préconisaient-ils la morale à l'exclusion de tout le reste. « La sagesse ou une corde, » s'écriait Antisthène, κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον. Être un homme et enseigner à l'être, telle était l'ambition de tous les chefs d'école, et Diogène allumait sa lanterne pour découvrir ce que tout le monde cherchait alors : un homme, un caractère. Ces préoccupations de plus en plus accentuées et bientôt exagérées par certaines circonstances, impliquaient le mépris de la spéculation et de la science pure, et elles contribuèrent puissamment à la naissance et au succès du scepticisme pyrrhonien.

Le Pyrrhonisme ayant paru immédiatement après Aristote, il est intéressant de rechercher dans les écrits de ce philosophe où en étaient, dans la seconde moitié du IVe siècle, d'un côté le dogmatisme philosophique, de l'autre les semences de scepticisme depuis si longtemps déposées au sein de la société hellénique.

Aristote, héritier de Socrate et de Platon, est plus dogmatique à la fois et moins enthousiaste que l'un et l'autre, plus spéculatif que tous les deux et surtout plus attaché à la science positive. Son vaste savoir est puisé à toutes les sources : l'expérience et le raisonnement, la réflexion personnelle et l'histoire de ses devanciers lui ont fourni des faits, des idées, des principes, et son génie organisateur a coordonné le tout en un système qui est véritablement l'encyclopédie de la science et de la philosophie grecque de ce temps-là. Pour nous borner à ce qui rentre dans notre sujet, nous avons à noter trois choses dans la philosophie d'Aristote : 1° sa critique des anciens philosophes; 2° la nature et le caractère propre de son dogmatisme; 3° la discussion à laquelle il a soumis, non pas le scepticisme, mais les thèses sceptiques accréditées autour de lui.

Il est impossible d'omettre dans Aristote l'historien de la philosophie : car il est le premier qui ait considéré expressément la revue critique des opinions des anciens comme une indispensable préparation à ses recherches. « Par là, dit-il, on pourra découvrir ce qu'on aura omis, ou l'on prendra plus de confiance dans les résultats entrevus. » La religion et les mythes eux-mêmes y peuvent servir, et il en donne

un exemple remarquable au chapitre VIII du douzième livre de la *Métaphysique*, où il s'exprime ainsi : « Une tradition antique transmise sous la forme de la fable nous apprend que les astres sont des dieux et que le divin embrasse toute la nature. Tout le reste, la forme humaine ou les formes d'animaux qui leur sont attribuées, et mille autres inventions de cette sorte, tout cela est bon pour le vulgaire. Dans cette tradition altérée, dans ce débris des arts et de la philosophie d'autrefois, le fond seul est vrai : toutes les essences premières sont des dieux. Sous ces réserves, nous acceptons les opinions et la tradition des premiers âges. » La même intention dogmatique préside chez Aristote à l'examen des doctrines philosophiques : partout il s'applique à faire le discernement du vrai et du faux. Chose remarquable et qui donne la mesure des progrès du dogmatisme depuis le déclin de la sophistique, les anciens philosophes, Anaxagore en tête, sont tous réhabilités comme chercheurs sérieux et comme ayant au moins entrevu une partie de la vérité. Les sophistes sont mis de côté. Socrate au contraire, est loué d'avoir le premier dégagé l'idée de la science et enseigné l'usage philosophique de l'induction et de la définition, qu'il a eu seulement le tort d'appliquer exclusivement à l'étude de la morale (1). Quant à Platon, après avoir ingénieusement expliqué le développement de sa pensée sous la triple influence de Cratyle, de Socrate et des Pytagoriciens, Aristote dirige contre lui et contre les philosophes de l'Académie une polémique très-vive,

(1) *Métaphysique*, liv. I, ch. VI, *init.*

presque acrimonieuse, et qui n'est pas toujours exempte d'injustice, mais où perce le désir d'élever toujours plus haut le dogmatisme philosophique. La dialectique platonicienne aspire à la connaissance de l'être; elle est donc, à ses yeux, très-supérieure à la sophistique qui se paye volontairement d'équivoques; mais elle ne saurait atteindre que la vraisemblance et la probabilité : car elle questionne, elle discute, elle suppose, elle ne démontre pas. « Or celui qui n'a que des opinions, si on le compare à celui qui sait, est par rapport à la vérité dans un état de maladie (1). »

Un savant jésuite, défenseur attardé de la scolastique, le Père Rapin, dans sa *Comparaison de Platon et d'Aristote*, fait à ce dernier philosophe un mérite singulier de ce qu'il accompagne toujours d'un *peut-être* l'expression de sa pensée personnelle. Cette modestie lui paraît admirable, et elle l'est en effet; mais c'est d'abord à Socrate et à Platon qu'il en faut faire honneur; ce sont eux qui ont légué à Aristote ces habitudes de langage. Ce philosophe a d'ailleurs une incontestable modération de jugement; mais au fond jamais homme ne fut moins disposé à douter de lui-même et de ses doctrines. Il a plus que personne la prétention de démontrer et de savoir; il parle au nom de la science et il enseigne avec autorité, témoin le mot fameux dont la scolastique abusa si fort : Δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα, pour apprendre il faut croire. Voici du reste les principaux articles du *credo* aristotélique.

(1) *Ibid.*, liv. IV, ch. IV, *sub fin.*

Il y a des principes et des causes, et c'est l'objet de la science d'expliquer par là tout le reste. Les causes secondes supposent d'autres causes, mais non pas à l'infini : il faut s'arrêter, et il y a des premiers principes et des causes premières qui sont l'objet de la philosophie. La science et la philosophie procèdent par l'induction, la définition, la division et la démonstration; ce qui est démontré est éternellement vrai, ἀληθὲς εἰς ἀεί. Tous les êtres de la nature sont en mouvement : chacun change et se meut pour devenir en acte ce qu'il est en puissance. L'homme, résumé de la nature, est aussi puissance et acte, matière et forme, corps et âme. L'âme est douée de vie, de sentiment, d'appétit et de connaissance; par la raison et par la pensée elle participe de l'acte pur et de la perfection divine. Dieu, ou le premier moteur, est en effet le premier intelligible et le premier désirable : il est la pensée de la pensée et le souverain bien du monde. Tout aspire à ce bien suprême, et le meilleur est à la fin.

Pour Aristote, rien de tout cela n'admet l'ombre d'un doute; ce dogmatisme élevé et confiant exclut absolument le scepticisme. Mais il n'en est pas de même autour de lui, et ses écrits en donnent la preuve.

La sophistique est discréditée et semble morte : Socrate l'a vaincue; Platon en a triomphé; Aristote la juge de haut et la bannit de la science comme un exercice frivole de l'esprit, s'appliquant à l'apparence, à l'accident, au hasard, au non-être; et cependant, malgré tout son mépris, il en tient compte, il lui fait une place : on sent qu'elle n'est pas extirpée, mais

qu'elle a toujours sa raison d'être dans les habitudes sociales de ces Athéniens, avides de discours, amateurs de subtilités, curieux de nouveautés et de paradoxes.

Il y a encore d'autres paradoxes, d'autres jeux d'esprit que ceux des sophistes, témoin l'école de Mégare, où la dialectique, ou plutôt la dispute, est tellement en honneur, qu'elle porte le nom d'école éristique, *οἱ ἐριστικοί*. Les dialecticiens de Mégare et surtout Eubulide, contemporain et adversaire déclaré d'Aristote, avaient imaginé un certain nombre de sophismes, tels que l'Électre, le Voilé, le Cornu, etc. Ils avaient mis en avant certaines thèses qu'Aristote prend la peine de réfuter, notamment celle-ci : « Il n'y a point de puissance sans acte : l'art de bâtir, par exemple, n'existe comme art et comme faculté que chez celui qui bâtit en effet. » A de telles propositions, Aristote oppose à la fois le raisonnement et l'expérience. « S'il n'y a pas de puissance sans acte, dit-il, il faut nier que celui qui se tient debout ait la puissance de s'asseoir et réciproquement. Dira-t-on que l'architecte le plus habile, s'il ne construit pas actuellement, ne pourra jamais construire ; et, s'il est vrai que dans le sommeil nous cessons momentanément de voir et de sentir, en doit-on conclure que nous ayons perdu pour cela la vue et la sensibilité ? A ce compte, comment expliquer le retour du sentiment et de la vision ? »

Mais voici qui paraît plus sérieux : Le principe de contradiction, si habilement employé par Zénon d'Élée, puis par Socrate et Platon, et sur lequel Aristote appuie sa théorie du syllogisme et de la démonstration, le principe de contradiction n'a pas été en vain ébranlé par les sophistes qui prétendaient que tout est

vrai et que tout est faux. Il est maintenant battu en brèche par Antisthène et par son école. Les cyniques soutenaient, paraît-il, que les contraires peuvent coexister dans la réalité et dans la pensée, et qu'il est impossible d'établir une contradiction absolue entre le *oui* et le *non*, mais seulement des degrés et des nuances intermédiaires. Il paraît aussi que d'autres avaient essayé de démontrer contre Anthistène le principe de contradiction. Aristote combat tour à tour ceux qui contestent cet axiome et ceux qui croient pouvoir le démontrer. En fait, dit-il, il n'y a point de milieu entre l'affirmation et la négation d'une même chose, et il est nécessaire que, l'une étant vraie, l'autre soit fausse et réciproquement. C'est là une vérité première, le principe certain par excellence; il est même absurde d'en chercher la preuve : car on ne saurait tout prouver, et la démonstration suppose l'indémontrable. On peut seulement réfuter ceux qui, tout en contestant le principe de contradiction, attachent encore un sens à leurs paroles. Il serait certainement inutile et même ridicule de répondre à des gens qui parleraient sans rien dire : en quoi diffèrent-ils des plantes ? Mais celui qui accorde que les paroles ont un sens, accorde du même coup qu'il y a quelque chose de vrai absolument, ce qui exclut le contraire. Pour nier le principe de contradiction, il faut soutenir que tout est accident, qu'il n'y a rien d'absolu, point de substance, ni d'essence, point de cause ni de principe, mais une série infinie d'accidents, ce qui est absurde. Il n'est pas moins absurde de supposer des intermédiaires entre le *oui* et le *non :* là aussi il faut s'arrêter; sinon, tout est vrai et rien n'est vrai; les discours, le raisonnement, l'action sont dénués de sens et impossibles. Admet-on seulement

du plus et du moins : il suffit, le vrai existe, et nous voilà débarrassés de cette doctrine effrontée qui condamnait la pensée à n'avoir point d'objet déterminé (1). La même chose ne pouvant être en acte les contraires, on ne saurait non plus affirmer et nier en même temps la même chose entendue de la même manière et dans le même sens. Voilà le principe premier, fixe et inébranlable, sur lequel reposent la démonstration et la science.

Aristote, en maint endroit de ses écrits (2), réfute la thèse sceptique que les sens nous trompent. Le préjugé auquel il s'attaque date de loin : les Éléates de Xénophane à Empédocle, les Ioniens d'Anaxagore à Démocrite, accusaient les sens d'erreur, alléguant tour à tour les changements des objets extérieurs, ceux du sujet qui les perçoit et les prétendues contradictions des sens, soit entre eux, soit avec la raison. Ces objections tant de fois reproduites contre les facultés par lesquelles nous connaissons les phénomènes sensibles ne troublent en rien la foi scientifique du stagyrite. Que lui importent les perpétuelles métamorphoses du monde visible ? La science, suivant lui comme suivant Socrate et Platon, ne porte point sur les choses particulières et soumises au changement : elle a pour objet l'universel et l'immuable. Quant aux variations du sujet et à la diversité de ses impressions, il n'y a pas lieu de s'en étonner : les relations et les apparences changent nécessairement avec les circonstances dont elles dépendent; si donc la sensation, chose essentiellement relative, n'est pas toujours et partout la

(1) *Métaphysique*, liv. IV, ch. IV.

(2) Voir notre *Psychologie d'Aristote*, ch. XIV, p. 130 et suiv.

même, cela ne constitue pas une contradiction. En effet, tout ce qui paraît est vrai, mais pour celui à qui il paraît, quand, où et comme il lui paraît, autrement les contraires seraient vrais à la fois. Pour détruire l'argument tiré du sommeil et des songes, et de ce qu'on peut supposer que celui qui croit voir ou entendre est peut-être le jouet d'un rêve, Aristote en appelle simplement à l'expérience par laquelle chacun est assuré de ne pas rêver, alors qu'il se sent parfaitement éveillé et dans son bon sens. Reid lui-même n'a pas mieux parlé sur ce sujet. Il n'a pas eu non plus à inventer la célèbre distinction des perceptions primitives ou actuelles que donne avec certitude chacun de nos sens et des perceptions acquises ou antérieures que nous associons arbitrairement ou par habitude à la perception actuelle. Aristote avait fait la même remarque en d'autres termes, en disant que chaque sens est juge de ses objets propres et qu'il ne s'y trompe jamais au moment où il s'y applique en effet, et que les prétendues erreurs des sens ne portent que sur les qualités des corps connues par accident ou en apparence (1). Il ajoutait à cela certaines théories particulières et plus ou moins contestables, comme, par exemple, que dans la perception sensible, ce n'est pas le semblable qui connaît son semblable, mais que ce qui connaît devient semblable à ce qui est connu, et réciproquement (il s'agit bien entendu, non des sens, mais de leurs organes); ou bien encore que les facultés inférieures sont redressées par les facultés supérieures, le toucher par la vue, les sens particuliers par le sens commun, celui-ci par le raisonnement, ce dernier

(1) Cf. Ch. Waddington, *De l'âme humaine*, ch. III, p. 240.

enfin par la raison qui, en acte, est identique à l'être, aux principes, à l'essence, à l'acte pur et parfait.

Voilà comment Aristote discute les négations ou les doutes émis jusque-là sur la légitimité de nos faculiés de connaître. Le soin même qu'il y apporte atteste que ces doutes et ces négations avaient fait du chemin depuis Socrate, et l'on comprend que, lorsque l'esprit de doute se montra de nouveau, ce fut avec plus de sérieux et de profondeur. Or le dogmatisme d'Aristote, le plus fort sinon le plus élevé que l'antiquité ait produit, fut aussi le dernier avant l'apparition du Pyrrhonisme.

III. — VIE DE PYRRHON

La critique philosophique, aussi bien que la critique littéraire, a été renouvelée dans notre siècle par l'étude comparée de la pensée et de la vie des philosophes et des écrivains célèbres. L'histoire des sciences positives pourrait se faire sans avoir égard, pour ainsi dire, aux hommes qui les ont cultivées : la biographie n'y a guère qu'une valeur anecdotique. On n'en saurait dire autant de la philosophie, science humaine par excellence, où l'on voit si bien l'empreinte des sentiments, du caractère et même des circonstances sur les idées et les opinions. Ce n'est pas que cette influence soit également manifeste chez tous les philosophes. Il en est de purement méditatifs, qui n'ont souci que de leur pensée et qui en poursuivent le développement logique sans se laisser distraire par les événements : ainsi ce Démocrite dédaigneux du vulgaire et que notre La Fontaine a si agréablement mis en scène avec les Abdéritains; ainsi un Aristote; ainsi plus tard un Descartes, un Spinosa, un Malebranche, un Berkheley, un Maine de

Biran. Mais l'indifférence pour les choses du dehors n'est pas, même chez ceux-là, aussi complète qu'on pourrait le croire. En pénétrant dans la vie de ces grands hommes, on est tout surpris de voir s'éclairer d'un nouveau jour certaines doctrines qui, à distance, semblaient n'être que des produits de la logique et qui, vues de près, révèlent une âme plus ou moins accessible aux passions de l'homme et aux influences contemporaines. Cela est encore plus vrai de ceux qui, tout en cultivant la philosophie, ont été mêlés aux affaires de leur pays et aux événements de leur siècle, et qui ont fait prédominer dans leurs propres recherches les questions pratiques sur les questions spéculatives, et la morale sur la métaphysique.

Tel fut, entre beaucoup d'autres, le fameux Pyrrhon, cet esprit vraiment original qui, le premier, érigea en système le doute philosophique, et dont le nom est resté synonyme du scepticisme. Les historiens de la philosophie en général glissent trop légèrement à mon gré sur la biographie de ce philosophe, les uns parce qu'elle leur paraît trop peu connue ou trop mêlée de fables, les autres parce qu'ils ne voient pas ce que les faits extérieurs et les dates peuvent avoir de commun avec une théorie du doute universel. C'est là une double erreur. D'abord, quoique, par sa doctrine même et par ses habitudes, Pyrrhon ait donné prise à l'imagination populaire et à celle des écrivains qui en ont tracé des portraits de fantaisie, nous en savons après tout sur son compte beaucoup plus que sur la plupart des philosophes de son temps, tels que Xénocrate et Théophraste lui-même, Stilpon, Cratès, Zénon, Épicure, Polémon, Crantor, Arcésilas. Ensuite les idées de Pyrrhon n'étaient nullement étrangères au pays ni au temps

où il vivait, et, si l'on en veut bien comprendre le progrès et le sens, il ne faut pas oublier que sa vie intellectuelle, aussi bien que sa vie d'homme et de citoyen, se partage en trois périodes correspondant à trois états très-différents des esprits et de la société dans le monde grec, savoir avant, pendant et après l'expédition d'Alexandre contre les Perses.

La question de chronologie elle-même est ici d'une importance singulière : car sans elle on a peine à s'expliquer, d'une part la grande célébrité qui a entouré jusqu'à nos jours le nom et l'œuvre de Pyrrhon, et d'autre part le peu de place que ce philosophe et son école occupent réellement dans l'histoire de la philosophie. Il y eut en effet, entre le déclin de l'école d'Aristote sous Théophraste vieillissant et l'avénement des deux grands systèmes d'Epicure et de Zénon, un moment très court où Pyrrhon put croire qu'il avait trouvé la solution des problèmes qui tourmentaient sa génération, et où son enseignement, attirant l'attention des esprits cultivés, put exercer une influence notable. C'était en l'an 315 ou 310 à l'an 300 ou 290, une vingtaine d'années environ. Or les historiens modernes de la philosophie, suppléant par des conjectures mal fondées à l'absence de textes précis, s'en vont répétant que le fondateur du scepticisme philosophique florissait en 340 avant l'ère chrétienne ; et quand ils parlent ainsi, ce n'est pas seulement l'homme, c'est le philosophe et son école qu'ils ont en vue. Mais, en 340, l'école de Platon était encore florissante sous Speusippe et Xénocrate. Ce n'est qu'en 335 ou 334 qu'Aristote, dans tout l'éclat de la gloire et du génie, et reléguant dans l'ombre tous les autres philosophes, fonda sa propre école à Athènes où il enseigna et tint la

plume jusqu'en 322, jusqu'à son dernier jour. Eh bien! ce philosophe, que ses écrits nous montrent si curieux de ce qui se disait sur tous les points de la science, ce critique aussi patient que profond, qui prenait la peine de relever et de réfuter les plus piètres conceptions, les moindres erreurs d'un Eubulide ou d'un Alexinus, ne fait pas une seule allusion au septicisme, c'est-à-dire à une doctrine jusque là sans nom et sans représentant et dont l'apparition aurait été à coup sûr, pour un tel observateur, un phénomène philosophique de premier ordre. Pyrrhon et sa doctrine étaient donc inconnus alors, et on n'en sera pas surpris, si l'on veut bien considérér que, de 340 à 335, étant âgé peut-être de 25 ans, il cherchait encore sa voie en philosophie et passait d'une école à une autre, pour s'attacher en dernier lieu à Anaxarque d'Abdère, qu'il accompagna en Asie et jusqu'aux Indes, comme disciple et comme compagnon d'armes, à la suite d'Alexandre. Ce ne fut qu'après la mort de ce prince, en 323 ou même plus tard encore que Pyrrhon revint en Europe et qu'il occupa dans sa patrie une position de nature à lui attirer du crédit et de l'autorité.

Les biographes anciens de Pyrrhon assurent qu'il mourut à 90 ans, et quoiqu'ils ne disent pas en quelle année, on a calculé avec vraisemblance que ce dut être environ en 275. Dans cette hypothèse, qui est la plus facile à concilier avec les faits, la date de sa naissance doit être placée vers 365, c'est-à-dire vingt ans après celle d'Aristote, et cinq ou six ans après celle de Théophraste.

Pyrron naquit à Elis. Il était pauvre, et il cultiva d'abord la peinture, mais avec peu de succès. Diogène de Laërte, qui en parle cependant avec sympathie et

d'après ses admirateurs, avoue que c'était un peintre assez médiocre, et qu'on faisait très-peu de cas des lampadophores de sa composition qui se voyaient encore dans le gymnase d'Elis au IIIe siècle de notre ère. Il ajoute que, dans sa jeunesse, Pyrrhon se montra d'un caractère orgueilleux et irascible, qu'il recherchait la solitude, voyageait souvent et séjournait peu dans sa ville natale. Peut-être répugnait-il à son orgueil d'y vivre obscur et pauvre; ou peut-être voyageait-il pour se perfectionner dans ses études philosophiques : car, ayant fini par renoncer à la peinture, il s'était adonné à la philosophie. Ce fut sans doute à Elis même qu'il en prit le goût : on sait en effet que Phédon y avait fondé une école de dialectique, qui fut continuée par Plistanus, puis par Ménédème d'Erétrie, et ce dernier fut, suivant Suidas, un des maitres de Pyrrhon. Or Ménédème avait suivi les leçons de Stilpon de Mégare. On n'est donc pas surpris de lire dans Diogène de Laërte que Pyrrhon eut aussi pour maître un dialecticien de l'école de Mégare; ce qui est plus difficile à expliquer, c'est que ce dialecticien ne fut pas Stilpon lui-même, mais Bryson, fils de Stilpon. Doit-on conclure de là que Pyrrhon était plus jeune encore à cette époque que nous ne l'avons supposé? Ce qui est incontestable, c'est qu'il fut initié à la philosophie par des hommes qui joignaient à beaucoup de subtilité et d'adresse dans la discussion un dédain peut-être affecté pour cette même dialectique où ils excellaient. Ménédème en particulier n'avait d'opinion arrêtée sur rien, et l'enseignement de Stilpon concluait au mépris de la spéculation. Telles étaient sans doute les dispositions de Pyrrhon lui-même, lorsqu'il fit la connaissance d'un philosophe de l'école de Démocrite et de Protagoras,

Anaxarque d'Abdère, qui vivait auprès des rois de Macédoine Philippe et Alexandre, combattait dans leurs armées, et en même temps se faisait fort d'enseigner la philosophie du bonheur. Pyrrhon s'attacha à ce nouveau maître, soit en 338 après la bataille de Chéronée, soit plutôt en 335 après la prise de Thèbes, et bientôt, unissant comme lui le métier des armes à l'étude de la philosophie, il l'accompagna dans la grande expédition d'Alexandre en Asie.

Avant de quitter la Grèce, Pyrrhon avait donc suivi les leçons des subtils dialecticiens d'Élis, de Mégare et d'Érétrie, et, tout en acquérant auprès d'eux le rare talent d'argumentation que plus tard il déploya dans son enseignement, il avait dû, à leur exemple, garder peu d'estime pour cette méthode stérile de discussion ou de dispute. D'un autre côté, il avait été initié par Anaxarque à la philosophie de Démocrite et aux paradoxes de Protagoras; et, comme ses premiers maîtres avaient ébranlé sa confiance dans la valeur des notions générales, y compris celles de la raison, il avait appris des dialecticiens d'Abdère à douter des sens et un peu de toutes choses. En même temps qu'il se dégoûtait de tout dogmatisme spéculatif, il se sentait attiré avec Anaxarque vers les problèmes de la vie morale et pratique. Voilà où en était notre futur sceptique, lorsqu'il s'enrôla sous les drapeaux d'Alexandre en 334.

Il y aurait une étude intéressante à entreprendre et qui ne serait pas un travail de longue haleine : ce serait d'écrire l'histoire de la philosophie au camp et à la cour d'Alexandre en Asie. Ce petit chapitre d'histoire n'a pas été fait, à ma connaissance, et je le regrette : car c'est là précisément qu'il faut chercher les dernières origines de la doctrine de Pyrrhon.

L'ancien élève, le disciple couronné d'Aristote, n'avait pas rompu avec les habitudes intellectuelles de sa première jeunesse. On ne doit pas se le représenter toujours sur les champs de bataille ou dans des orgies avec ses généraux. Il avait emporté avec lui son Homère; il en relisait les vers dans l'édition qu'en avait donnée Aristote et qui fut surnommée l'édition *de la cassette*, quand il l'eut fait mettre dans un coffret précieux trouvé parmi les dépouilles de Darius. Il n'enviait pas seulement Achille pour avoir été célébré par un tel poète; il était capable d'envier Homère lui-même pour son divin génie. Il était jaloux de la science qu'il avait acquise. Plutarque lui attribue même une lettre dans laquelle il se plaignait qu'Aristote, qui venait de publier sa *Métaphysique*, eût avili en quelque sorte cette science royale en la communiquant au vulgaire. Il est vrai que, suivant le même Plutarque, Aristote aurait répondu à son ambitieux et ombrageux disciple de ne point s'inquiéter d'une publication qui n'en était pas une, l'obscurité du langage ne permettant pas au commun des hommes de pénétrer de tels mystères. Quoi qu'il en soit de ce fait particulier, il n'est pas douteux qu'Alexandre avait à cœur d'entretenir et d'accroître ses connaissances, qu'il se tenait au courant des travaux du Stagyrite, et qu'il lui envoyait de magnifiques échantillons de la faune des contrées qu'il visitait en conquérant et en observateur intelligent. Il veillait à ce qu'on lui expédiât les animaux étrangers à l'Europe, pour servir à ces descriptions savantes qui font encore aujourd'hui l'admiration de nos zoologistes les plus éminents.

La philosophie occupait une large place dans les pensées et dans les entretiens du héros macédonien. Il

avait auprès de lui et dans son intimité le neveu d'Aristote, le philosophe Callisthène; il avait Anaxarque et Pyrrhon, d'autres encore venus d'Athènes et de divers points de la Grèce, et il ne négligea pas l'occasion de converser soit avec les prêtres d'Égypte, soit avec les mages de Babylone, soit avec les brahmanes de l'Inde, qui excitèrent particulièrement sa curiosité. Nous n'avons à nous occuper ici que de Pyrrhon en quête d'aventures, ou du moins désireux de voir le monde, de comparer les mœurs et les croyances des divers peuples et surtout de se faire une doctrine sur la destinée humaine. Ce que nous avons dit suffit ponr faire voir que le philosophe d'Élis avait à qui parler pendant cette longue et lointaine expédition dont on peut croire que le génie d'Alexandre avait mesuré la portée et entrevu les conséquences militaires, politiques, morales et sociales, mais à laquelle une mort prématurée l'empêcha de donner toute sa signification. Pyrrhon était personnellement en faveur auprès de ce prince : il lui récita un jour une pièce de vers qui lui valut une riche récompense (1), et, pour le dire en passant, il est permis de supposer qu'il fit assez bien ses affaires en ce temps-là. Mais revenons à l'histoire de ses idées philosophiques.

L'abdéritain Anaxarque, zélé partisan de Démocrite, exagérait les tendances positivistes de ce philosophe. Il disait volontiers, comme son compatriote Protagoras : « Tout est relatif, πάντα πρός τι, » ou même, comme un autre disciple de Démocrite, Métrodore de Chio, dont il avait été quelque temps l'élève : « Je ne sais pas même que je ne sais rien. »

(1) 10,000 pièces d'or, suivant Sextus Empiricus.

Mais il était dogmatique en morale, si l'on entend par là la science du bonheur; et il ne se contentait pas de l'enseigner, il mettait en pratique ses préceptes qui tendaient tous à donner à l'âme la paix, la sérénité, la constance, qualités précieuses assurément et dans lesquelles il faisait consister le bonheur, εὐδαιμονία : de là, le nom d'*Eudémonique* communément appliqué à Anaxarque. Tel était l'homme dont le caractère et l'exemple, non moins que ses leçons, avaient attiré si puissamment Pyrrhon, et » dont il était devenu inséparable, dit Diogène de Laërte, au point de le suivre jusque dans l'Inde, et de visiter avec lui les mages et les gymnosophistes (1). »

Malgré son désir d'être agréable à Alexandre, Anaxarque ne se pliait pas plus que Callisthène et les Grecs en général à sa politique orientale, ni surtout à sa fantaisie de se faire rendre des honneurs divins. Un jour à table, ayant rencontré la main du roi, tandis qu'il lui passait la coupe, il lui appliqua ironiquement un vers de l'*Oreste* d'Euripide (v. 265), où il est question d'un dieu frappé par la main d'un mortel. Il alla plus loin une autre fois; Alexandre s'étant fait, par mégarde, une légère blessure, Anaxarque lui montra le sang qui en sortait, et dit en parodiant Homère (2) : « C'est bien là du sang; ce n'est pas cette liqueur céleste qui coule dans les veines des immortels. »

Cependant Anaxarque n'était pas encore de la force de ces philosophes ascètes de l'Inde que les Grecs appelaient gymnosophistes. Pyrrhon ne fut pas peu surpris, dit-on, d'entendre un de ces indiens reprocher

(1) Diogène de Laërte, *Vie de Pyrrhon*, *init.*
(2) *Iliade*, V, 340.

à son maître deux choses qui faisaient tache dans sa philosophie. La première était qu'on le voyait beaucoup trop dans les palais des rois, et la seconde qu'il n'était pas assez soucieux de former les hommes à la vertu. Ces reproches et ces conseils firent plus d'impression, à ce qu'il semble, sur Pyrrhon que sur Anaxarque.

Pyrrhon était émerveillé de l'incroyable impassibilité des sages de l'Inde, et l'on peut se figurer ce qu'il ressentit en assistant à la mort volontaire de Calanus. Il avait dû s'entretenir plus d'une fois avec lui, autant que le permettait la différence des idiomes ; il eut le temps du moins d'observer à loisir les faits et gestes de cet étrange personnage, brahamane ou bouddhiste on ne sait, qui, des bords de l'Indus, revint avec Alexandre jusqu'en Perse. Là ce sage (cet insensé, devrais-je dire), résolut, pour prévenir les souffrances de l'extrême vieillesse, de hâter l'heure de la délivrance ; et, voulant en même temps donner aux grecs une haute idée de sa force d'âme, il fit dresser sur une place de Pasargade un bûcher où il monta en présence d'Alexandre et de son armée ; puis, lorsqu'on y mit le feu, il se tint debout au milieu des flammes, sans pousser un cri ni faire entendre une plainte, jusqu'à ce que son corps, privé de sentiment, tomba comme une masse inerte dans le brasier. Quel spectacle pour notre philosophe ! La puissance que possède l'homme de se rendre insensible à la douleur et à tous les maux lui fut alors évidente, et il s'appliqua désormais à acquérir cette impassibilité, mais par une recette toute nouvelle et très-différente du fanatisme brahmanique.

« C'est de là, » dit un de ses disciples Ascanius d'Abdère, cité par Diogène de Laërte dans sa notice sur

Pyrrhon, « c'est de l'Inde qu'il rapporta cette noble philosophie qu'il a le premier introduite en Grèce, l'acatalepsie et la suspension du jugement. » On appréciera d'autant mieux la vérité de ce témoignage qu'on aura mieux compris la nature du scepticisme pyrrhonien et l'intention essentiellement pratique de son auteur. Faire du doute un instrument de sagesse, de modération, de fermeté et de bonheur, telle est, en effet, la conception originale de Pyrrhon, l'idée mère de son système.

Une fois en possession de cette règle de conduite, Pyrrhon y conforma imperturbablement ses actions et ses discours, de manière à mériter les éloges de son maître Anaxarque. Un jour, celui-ci étant tombé près de lui, dans un bourbier, Pyrrhon continua son chemin sans se retourner ni s'émouvoir, et comme un peu plus tard, quelqu'un lui en faisait des reproches, Anaxarque lui-même loua sans réserve, dans son disciple, cette égalité d'âme. Peut-être, l'eût-il moins admiré, s'il se fût souvenu que, comme l'a dit La Rochefoucault : « on est toujours assez fort pour supporter les maux d'autrui. » Mais il faut reconnaître qu'à l'occasion, Pyrrhon savait aussi se montrer fort pour son compte ; et ainsi l'on rapporte qu'ayant été blessé dans un combat, il se prêta à une opération très-grave, et qu'il la supporta sans sourciller.

Après la mort d'Alexandre, les deux soldats philosophes durent songer à revenir en Europe ; mais la date de leur retour est incertaine. Il est probable que, s'étant attachés à la fortune de Ptolémée, ils passèrent par l'Egypte, puis par l'île de Chypre, où une tempête les força de relâcher. C'est là qu'eut lieu la mort tragique d'Anaxarque. Le tyran de l'île, Nicocréon, dont

un jour, après boire, le philosophe eudémonique avait demandé en riant la tête à Alexandre, le fit saisir et ordonna qu'on le broyât vivant dans un mortier. « Tu peux briser cette enveloppe visible, lui cria sa victime, mais non pas Anaxarque lui-même ! » et son intrépidité au milieu d'un si affreux supplice, ne démentit pas cette parole héroïque.

Nourri des leçons et des exemples d'un tel maître, Pyrrhon rentra enfin à Elis, où l'avait précédé une grande réputation de science et de sagesse, et il y mena, dans la compagnie de sa sœur Philista, une conduite sans reproche. Un extérieur imposant, un maintien digne et austère, un régime frugal, des discours dont la gravité n'était pas exempte d'ostentation, le crédit dont il jouissait auprès des rois macédoniens sans que l'indépendance de son caractère parût en souffrir, et par-dessus tout, cette noble et heureuse sérénité dont il faisait profession et qui semblait être le fruit de la sagesse et le juste prix d'une vertu peu commune : tout cela concourait à en faire le principal personnage de cette même cité où il avait si mal réussi autrefois à se faire une place. Ses concitoyens, pleins d'admiration et de reconnaissance pour celui qui leur rapportait les trésors de la sagesse orientale, l'élevèrent à la dignité de grand prêtre : singulières fonctions, on en conviendra, pour le fondateur de la première école de scepticisme.

Précisément, à cette époque, la philosophie subissait ailleurs une sorte d'éclipse ; des révolutions continuelles l'empêchaient de se développer librement : en 308, par exemple, Démétrius Poliorcète en interdit l'enseignement à Athènes. Le vénérable Stilpon, exilé de cette ville et retiré à Mégare, réunissait seul autour

de lui de nombreux disciples dont plusieurs, pour l'entendre, avaient quitté l'Académie et le Lycée; parmi eux, Zénon, jeune encore, se formait à la dialectique et pressentait la philosophie du devoir.

C'est alors que Pyrrhon ouvrit à son tour une école qui brilla quelque temps d'un vif éclat et qui relevait en apparence l'ancienne école d'Élis, en continuant celles de Mégare et d'Érétrie, mais qui, les ayant bientôt absorbées toutes les trois, les entraîna finalement dans sa ruine. Pyrrhon passa le reste de sa vie à Élis où il enseignait sa doctrine et argumentait avec une merveilleuse subtilité contre les divers systèmes de philosophie. Il y mourut âgé, dit-on, de 90 ans, estimé et honoré de ses concitoyens qui, à cause de lui et pour favoriser son enseignement, avaient exempté d'impôts tous les philosophes, entouré de l'admiration de ses disciples, mais déjà oublié dans le reste de la Grèce et effacé par la gloire naissante de Zénon et d'Épicure.

Les détails biographiques qui précèdent sont certainement de nature à jeter quelque lumière, d'abord sur la marche probable des idées de Pyrrhon, à travers les influences de toutes sortes qu'il subit tour à tour, puis sur les causes du brillant succès qu'obtint sa doctrine au moment où il en fit l'exposition publique. D'une part en effet, si l'on étudie la vie de Pyrrhon avant et pendant la grande expédition d'Alexandre, on reconnaît bien vite l'erreur des historiens de la philosophie qui, transformant en chef de secte l'élève indécis de Ménédème, de Bryson et d'Anaxarque, supposent (1) que son école s'éleva du temps d'Aristote; vers 340, c'est-

(1) Comme par exemple M. F. Ravaisson, dans son savant *Essai sur la Métaphysique*, t. II, p. 72, 73.

à-dire 25 ou 30 ans peut-être avant sa date véritable, et l'on voit d'autre part qu'il n'était pas sorti tout formé, comme le disent ces mêmes historiens, des mains des dialecticiens d'Elis, d'Erétrie et de Mégare, ou même de la lecture de Démocrite, puisque en réalité ce ne fut qu'en Asie, après les leçons de sagesse pratique que lui donnèrent Anaxarque et les gymnosophistes de l'Inde et qui exercèrent sur son esprit une action décisive, qu'il conçut enfin le sytème auquel est attaché son nom. Ensuite, si l'on prend ce philosophe à son retour en Grèce et dans sa ville natale, et si l'on considère quel était alors l'état social, moral et intellectuel de la société grecque, on s'assure sans peine que les circonstances ne furent pas étrangères à la rapide fortune du Pyrrhonisme.

Il suffit, pour s'en convaincre, de se représenter la Grèce après la mort presque simultanée d'Alexandre, de Démosthène et d'Aristote, pendant les guerres, les dévastations, les révolutions générales et locales auxquelles donna lieu la sanglante rivalité de tant de généraux aspirant à régner, se disputant et se partageant tour à tour ce qui avait été pendant quelques années le monde grec; la Perse, l'Asie-Mineure, la Syrie et la Phénicie, l'Égypte, les îles de la Méditerranée et de l'Archipel, la Thrace, la Macédoine et la Grèce proprement dite. La vie politique était devenue presque impossible au milieu de tant de désordres, devant les triomphes de la force, de la ruse et de la cruauté. Dans cette instabilité de toutes choses, dans cette incertitude du lendemain résultant du mépris de tous les droits, la civilisation attaquée dans son premier principe, qui est la justice, était réduite à un art misérable de jouir, chacun pour soi, le plus vite

et le mieux possible, d'un bien-être précaire. Plus de lois, partant plus de liberté ni de patriotisme. Le caractère national lui-même était profondément altéré par l'invasion des mœurs un peu rudes des demi-barbares de la Thrace et de la Macédoine, et en même temps par la contagion de la mollesse et des habitudes serviles des Orientaux. Il ne restait à la Grèce, à Athènes elle-même, que le souvenir flatteur de ses anciennes gloires et ce raffinement excessif des arts de la vie qui est le charme particulier des capitales déchues et qui leur prête encore un air de grandeur. Enfin la culture intellectuelle n'était plus elle-même qu'une jouissance délicate et la philosophie un luxe de l'esprit.

Les philosophes de cette époque tourmentée, s'il en restait encore qui fussent dignes de ce nom, devaient tenir un langage en rapport avec cet état inférieur des esprits et des caractères, soit qu'ils résistassent, comme Zénon, à la corruption générale, soit que, comme Épicure, ils suivissent le courant de la décadence. Tous, d'un commun accord, ils désertèrent ces hauteurs de la métaphysique où se complaisaient naguère les Platon et les Aristote. La question de la nature des choses et la recherche des causes premières furent mises de côté, et l'esprit spéculatif cédant la place à des tendances pratiques de plus en plus marquées, on se mit à la poursuite du bien identifié, non plus avec la vérité, mais avec le bonheur. Enfin ce souverain bien défini par le désir et non par la raison, ce bonheur où l'on aspirait, on en bornait l'idéal à se délivrer de toute inquiétude et de toute agitation.

Que fallait-il donc penser de la vie humaine? Qu'y avait-il à faire pour atteindre au bien et au bonheur?

Comment s'y prendre pour réaliser en soi-même la vie heureuse, c'est-à-dire la paix, l'indépendance et l'égalité d'âme? Tels étaient les problèmes que les philosophes se posaient alors avec tout le monde. Zénon y répondit par la doctrine du devoir, Épicure par celle du bonheur. Quel fut, avant eux, le rôle de Pyrrhon? Quelles solutions donna-t-il aux problèmes qui préoccupaient ses contemporains? Voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner avec soin.

IV. — Philosophie de Pyrrhon.

La pièce de vers dont il a été question plus haut, et que Pyrrhon récita un jour à Alexandre, ne nous est pas parvenue. On ne cite de lui aucun autre ouvrage, et l'on assure que, de même que Socrate, il n'avait pas écrit une ligne sur la philosophie. Son système ne nous est connu que par le témoignage de ses disciples. Encore n'y a-t-il qu'un seul de ses disciples immédiats, Timon le sillographe, dont nous possédions des fragments en assez petit nombre. Dans ces conditions, l'historien de la philosophie est exposé à mêler quelquefois aux idées de Pyrrhon des doctrines d'une date postérieure. Toutefois, si ce danger existe pour le détail des théories et des arguments, il n'en est pas de même de l'ensemble et de l'essentiel; et on est bien sûr de ne pas se tromper en attribuant à Pyrrhon, d'accord avec toute l'antiquité, les doctrines fondamentales dont on retrouve les traces dans les fragments de Timon ou dans les écrivains qui en appellent directement au témoignage de l'auteur des *Silles* ou de quelque autre pyrrhonien de la même époque. Si donc nous laissons de côté les détails et les développements secondaires, pour nous en tenir à ce que les anciens mettent expres-

sément sous le nom de Pyrrhon, nous ne lui prêterons pas ce qui n'est pas à lui; tout au plus risquerons-nous de faire un peu plus belle que de raison la part de ses successeurs; mais en vérité ce ne sera pas les grandir outre mesure. Ce qui importe ici, ce sont les grands traits du système, et ils sont en trop petit nombre et trop caractéristiques pour ne pas appartenir en effet au fondateur de l'école.

Un pyrrhonien des derniers temps, nommé Théodose, déclarait ne pas savoir s'il pouvait se dire sectateur de Pyrrhon, attendu que, rien n'étant connu avec certitude, on ne saurait affirmer que ce philosophe ait pensé comme ceux qui s'intitulent pyrrhoniens. N'étant pas pyrrhonien nous-même, ce scrupule d'un sceptique conséquent à l'excès n'a pas de quoi nous arrêter; et, bénéficiant de notre situation de dogmatique, nous prendrons sur nous d'exposer et de discuter les doctrines de Pyrrhon d'après le témoignage direct ou indirect, mais unanime, de ses propres disciples.

Il y a lieu de distinguer avant tout dans le pyrrhonisme, comme dans toute philosophie, deux parties ou deux éléments : la théorie et la pratique. Pour la théorie, qui se résume dans le doute universel et systématique, Pyrrhon a mis en œuvre le positivisme matérialiste de Démocrite et les plus célèbres thèses de Protagoras. Pour la pratique, où il propose l'indifférence absolue comme moyen de procurer à l'âme humaine la paix et une sérénité vertueuse, il combine la morale égoïste de Démocrite et d'Anaxarque avec l'abnégation et la résignation des sages de l'Inde, et probablement aussi avec quelques réminiscences de la tradition socratique. Cette distinction logique, nécessaire pour un examen approfondi du pyrrhonisme, ne

doit pourtant faire oublier ni le lien indissoluble par lequel le philosophe d'Elis rattachait au doute universel sa doctrine de l'impassibilité, ni la prépondérance tout à fait remarquable dans son système de la pratique sur la spéculation.

Au fond la théorie du scepticisme pyrrhonien se réduit à un très-petit nombre de thèses fondamentales qui ne sont un mystère pour personne. C'est d'abord l'acatalepsie, ἀκαταληψία, c'est-à-dire l'incompréhensibilité de toutes choses ou, plus exactement, l'impossibilité où se sent le philosophe de rien comprendre et de rien savoir, de sorte que sa science consiste à dire comme Pyrrhon : « Je ne comprends pas, οὐ καταλαμβάνω. » Puis vient la suspension du jugement, ἐποχή, proposée comme le seul parti raisonnable au milieu des incertitudes et des contradictions auxquelles on est sujet, soit qu'on affirme ou qu'on nie comme les philosophes dogmatiques, soit qu'on essaie d'affirmer et de nier tout ensemble comme les sophistes. Enfin, chacun étant assuré de ses impressions, mais nullement de la réalité de leurs objets, l'apparence, τὸ φαινόμενον, est l'unique critérium de la vérité. Tels sont les axiomes essentiels, si l'on peut s'exprimer ainsi, où se résume le pyrrhonisme spéculatif, et auxquels il faut se garder d'ajouter la moindre affirmation : car, suivant Diogène de Laërte, Numénius est le seul écrivain ancien qui ait « prêté à Pyrrhon des opinions positives, » et Enésidème assure que « jamais ce philosophe n'émit une assertion dogmatique. »

Ces principes du scepticisme pyrrhonien ont été tant de fois exposés et débattus, que le sens en doit paraître assez clair à tout le monde. Un seul point peut-être a besoin d'être expliqué, savoir ce qui con-

cerne l'apparence considérée comme critérium ou comme règle unique de la pensée.

Pyrrhon est certainement le premier qui ait conçu et énoncé l'idée du doute universel et systématique. Entre ceux qui affirment et ceux qui nient, il n'hésite pas seulement : il s'abstient de parti-pris ; il garde, il suspend son jugement (ἐπέχει), et il appelle d'un nom nouveau, ἐποχή, cet état intellectuel, dont il a si bien défini la nature par cette formule même. Son doute n'est pas seulement l'ἀπορία d'Aristote, c'est-à-dire « l'embarras » momentané qui résulte de quelque difficulté, de quelque problème non résolu : c'est une manière de penser qui s'applique partout où l'on peut affirmer ou nier : c'est le doute en permanence. Mais Pyrrhon n'est pas un sophiste : il ne dit pas, comme Métrodore de Chio, qu'il ignore son ignorance et ne sait pas même qu'il ne sait rien ; c'est un douteur qui veut être pris au sérieux et qui, par conséquent, ne doute ni de son doute ni de son ignorance ou de son acatalepsie, ni même de sa pensée ou de ses impressions en général, ou de ce qui lui paraît, τό φαινόμενον (1). Le miel, par exemple, est-il doux, ou ne l'est-il pas ? « Il me le paraissait hier, » répond Pyrrhon ; « aujourd'hui il ne me le paraît pas : peut-être est-il doux, peut-être ne l'est-il pas ; je ne décide rien (οὐδὲν ὁρίζω), je ne dis ni oui ni non, pas plus l'un que l'autre (οὐδὲν μᾶλλον). » — Autre exemple : Le mouvement existe-t-il ? Il semble à Pyrrhon, il lui paraît que Parménide a eu raison de le nier, mais il lui paraît aussi que Démocrite n'a pas eu tort de l'affirmer. Il ne le nie donc pas, et il ne l'affirme pas non plus : il

(1) Cf. Em. Saisset, art. *Pyrrhon*, dans le *Diction. des sciences philosophiques*.

doute, c'est-à-dire qu'il se refuse à conclure de l'apparence qu'il connaît à la réalité qu'il ne connaît pas. Pyrrhon emploie donc dans un sens opposé au dogmatisme cette distinction fondamentale, reconnue avant lui par tous les philosophes grecs, entre l'*être* et le *paraître*. Les philosophes d'Élée, entre autres, et plus tard Platon, avaient revendiqué la réalité souveraine de l'être que révèle la raison contre le néant des apparences sensibles auxquelles s'attache le commun des hommes. Pyrrhon, au contraire, relève l'apparence et la déclare seule accessible à la connaissance humaine; mais à la différence d'Épicure, qui opposera dogmatiquement la réalité des phénomènes sensibles à la prétendue incertitude des conceptions rationnelles, Pyrrhon n'affirme pas plus la certitude des sens que celle de la raison. Son ἐποχή n'est elle-même qu'un phénomène, une impression, une apparence, non une conclusion déduite avec certitude de la comparaison et de la réfutation des dogmatismes contraires. Il n'admet aucune certitude absolue sur ce qui est, il ne croit à aucune réalité; il n'affirme donc le phénomène ou l'apparence que comme apparence, non comme réalité. Cette apparence est-elle quelque chose en elle-même, et qu'est-elle? Il n'en sait rien, et ne se prononce ni pour l'affirmative ni pour la négative. Il se contente de constater ce qui lui paraît; quant à ce qui est, je le répète, il suspend son jugement. Voilà en quel sens l'apparence est pour lui une mesure de vérité, un critérium; et Timon ne l'entend pas autrement quand il dit : « L'apparence est reine et maîtresse partout où elle se présente(1). » La thèse pyrrhonienne est donc très-différente

(1) Vers des *Icones*, cité par Diog. de L., l. IX, ch. XI.

de celle de Protagoras, suivant laquelle l'homme étant la mesure de toutes choses, tout ce qui lui paraît est vrai. Pyrrhon et ses disciples n'admettent ni que tout soit vrai, ni que rien ne soit vrai : ils suspendent leur jugement.

Pour comprendre qu'un philosophe ait pu professer et faire accepter par d'autres philosophes le doute porté à ce point, on a besoin de se rappeler d'une part l'état des sciences si inférieur alors à ce qu'il est de nos jours, d'autre part la hardiesse, sinon la jactance des divers dogmatismes, en exceptant toutefois la philosophie péripatéticienne, à laquelle je crois remarquer que les pyrrhoniens ne s'attaquèrent jamais, par la raison peut-être que Pyrrhon, ayant été absent d'Europe pendant toute la durée de l'enseignement d'Aristote, n'en avait tenu aucun compte dans la suite. L'imperfection des sciences, toutes remplies d'hypothèses et d'incertitudes, autorisait le doute, et il semblait justifié par le contraste choquant du peu que l'on savait et de tout ce qu'on croyait pouvoir affirmer. Déjà le bon sens de Socrate et de Platon avait substitué aux formes tranchantes des premiers philosophes un langage plus modeste et des formes plus dubitatives. Le « peut-être » de ces deux philosophes et le « Je ne sais rien » de Socrate n'avaient besoin que d'être généralisés pour devenir l'expression du doute systématique. Aussi les anciens ont-ils rangé Pyrrhon parmi les socratiques. Ce n'était pourtant pas de Socrate que lui-même prétendait relever. L'auteur qu'il alléguait de préférence, au rapport d'un de ses amis, le dialecticien Philon d'Athènes, c'était Démocrite, et cela se comprend : car il était d'avis, comme le philosophe d'Ab-

dère, « qu'il n'y a rien de déterminé ni d'absolu (1). » Il aimait aussi à citer Homère, pour qui il professait la plus vive admiration, non-seulement à cause de son génie poétique, mais encore plus à cause de la manière énergique dont il parle de la fragilité, de la vanité et du néant des choses humaines ; et il avait sans cesse à la bouche ce vers de l'Illiade (xxiv, 146) :

« Les hommes sout pareils aux feuilles des arbres. »

On voit par cet exemple et par d'autres semblables que Pyrrhon connaissait et pratiquait déjà cette méthode apologétique dont les pyrrhoniens anciens et modernes, de Timon à Montaigne, ont tant abusé, et qui consiste à retrouver partout le scepticisme, à citer à tort et à travers les poètes et les écrivains de tout genre, enfin à tourner au profit d'un doute paradoxal les pensées les plus sages et les plus mesurées des philosophes dogmatiques. Ce que nous savons des antécédents du scepticisme philosophique en Grèce nous donne lieu de croire que les arguments de cette sorte ne faisaient pas défaut à Pyrrhon : loin de là, théologiens et philosophes, poètes, historiens et moralistes lui fournissaient une inépuisable matière. Aussi prenait-il de toutes mains des armes contre le dogmatisme philosophique. Il ne paraît pas cependant qu'il se soit jamais appuyé sur les sophistes : il tenait évidemment à se distinguer de ces discoureurs habiles, mais décriés, et dont le prestige était depuis longtemps évanoui ; aussi Timon, dans ses *Silles*, ne trouve-t-il pas d'injure plus sanglante à lancer contre les philosophes dogmatiques que de les traiter de sophistes.

Pyrrhon avait d'ailleurs à son service des ressources

(1) Diogène de Laërte, *Vic de Pyrrhon*, init.

d'une autre nature. Il étonnait, paraît-il, ses disciples et ses auditeurs par la force et la variété des arguments qu'il faisait valoir contre les diverses formes du dogmatisme populaire ou philosophique. On suppose avec vraisemblance qu'il prenait à partie les philosophes contemporains, et que les vers satiriques de son disciple Timon n'étaient qu'un écho des critiques que le maître avait dirigées contre les écoles dogmatiques. Mais, comme il ne nous reste aucune de ces argumentations particulières, on peut supposer aussi qu'il se renfermait dans des considérations générales; au moins possédons-nous une sorte de catalogue de ses objections les plus ordinaires contre la légitimité de nos jugements : je veux parler des fameux *tropes* ou motifs de doute, au nombre de dix, οἱ δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς.

Cette liste est-elle de Pyrrhon, ou de Timon, ou de quelque sceptique d'une époque plus récente ? La question a été longtemps controversée; cependant les critiques semblent s'accorder aujourd'hui à reconnaître que ces tropes étaient en usage chez les premiers pyrrhoniens et que, suivant toute vraisemblance, ils datent au plus tard de Timon, s'ils ne sont pas de Pyrrhon lui-même, à qui Diogène de Laërte et d'autres historiens les attribuent formellement. En l'absence de toute raison décisive de les ôter au chef de l'école, c'est à lui qu'il me paraît convenable de les rapporter. En voici la substance :

1° Les différences et les inégalités qu'on remarque dans les organes, la constitution, les sentiments, les goûts et les répugnances des animaux, en y comprenant l'homme lui-même, font voir que les mêmes objets ne produisent pas nécessairement les mêmes impressions, et qu'il ne faut pas se hâter de conclure

des images sensibles aux objets qu'elles représentent.

2° A ne considérer que l'homme, quelle n'est pas la différence des tempéraments et des aptitudes ! Un des exemples rapportés dans ce chapitre pourrait être allégué comme une marque d'authenticité. « Démophon, est-il dit, maître d'hôtel d'Alexandre, avait chaud à l'ombre et froid au soleil. » Pyrrhon, commensal du roi de Macédoine, n'avait-il pas eu l'occasion d'observer lui-même ce Démophon ?

3° Nos différents sens nous donnent d'un même objet des idées très-différentes; un même sens appliqué à un même objet, mais dans des milieux différents, n'en est pas affecté de même; enfin un objet vu dans des miroirs différents ne se ressemble pas à lui-même. Où est la vérité, et comment ne suspendrait-on pas son jugement ?

4° Les mêmes objets nous paraissent différents, suivant que nous sommes en santé ou en maladie, endormis ou à l'état de veille, jeunes ou vieux, animés de tel ou tel sentiment, de telle ou telle passion, et même suivant les dispositions du moment. Le sage et le fou ne voient pas, ne jugent pas de même, et le malheur est qu'on ne peut savoir de quel côté est le bon sens, de quel côté la folie.

5° Chaque pays a ses coutumes et ses usages ; chaque nation a ses institutions, ses lois, ses croyances religieuses et morales; et de cette différence entre les différents peuples résultent des diversités et des contradictions dans la manière de juger du bien et du mal, du vice et de la vertu, du vrai et du faux, de la divinité, de l'origine et de la fin des choses. La même action est juste pour les uns, injuste pour les autres, bonne ici, mauvaise ailleurs. Autres pays, autres dieux ;

les uns croient à leur provideuce, les autres non. Autant de motifs pour ne pas se prononcer sur la vérité.

6° Un autre motif de doute se tire du mélange et de la complexité des objets, Aucune chose visible ne se montre à nous pure et sans mélange : elle est unie à l'air, à la lumière, à la chaleur, à l'humidité, à la solidité, au mouvement ou à d'autres forces ; ce sont autant d'obstacles qui s'opposent à ce qu'on puisse démêler les qualités propres à chaque objet.

7° Les aspects des choses, leur grandeur apparente, leur couleur, leurs dimensions, leur figure varient suivant leur distance et leur position, par rapport aux autres objets placés dans l'espace ; et, comme nous ne pouvons rien connaître par les sens, abstraction faite du lieu et de la position, la nature véritable des choses nous échappe.

8° Les qualités des corps varient aussi suivant leur température et suivant la vitesse ou la lenteur de leur mouvement. Même variations dans leur action et dans leurs effets.

9° Les mêmes choses nous paraissent naturelles ou étranges, rares et précieuses ou communes et sans valeur, selon que nous les voyons plus ou moins souvent.

10° Enfin nous ne jugeons de la légèreté, de la force, de la grandeur que par opposition à ce qui est lourd, faible ou petit ; et en général les choses ne sont connues que par comparaison. De plus tout est relatif à la pensée, et, tout étant relatif, rien ne peut être connu en soi (1).

(1) Diogène de Laërte *(Vie de Pyrrhon)* dit que le 9e trope était placé au 8e rang par Phavorinus et au 10e par Sextus. Quant au 10e, il devenait le 8e dans Sextus et le 9e dans Phavorinus.

Que tous ces motifs de doute aient été employés par Pyrrhon, cela n'est guère contestable ; mais peut-être avait-il laissé à ses disciples le soin, je ne dis pas de les classer, mais de les compter et de les numéroter en les mettant par écrit : car la liste que nous venons de parcourir n'est pas une classification. Au fond les dix tropes se ramènent à une seule objection, la diversité de nos idées, de nos jugements et de nos opinions, et tous les développements de cette objection aboutissent à un grand motif de doute, celui qui est énoncé le dixième, savoir que tout est relatif. Comme d'ailleurs, selon Pyrrhon, on peut toujours à toute raison opposer une raison contraire qui la détruit et qui peut être détruite à son tour, on n'est pas plus en droit d'affirmcr que de nier, ou de nier que d'affirmer, et douter de la raison est la seule chose raisonnable.

Voilà, pour l'essentiel, en quoi consistait, dans sa partie spéculative, cette doctrine de Pyrrhon qui étonna et charma quelque temps ses concitoyens, et qui, plusieurs fois renouvelée, soit chez les Grecs, soit chez les nations modernes, a été chaque fois un épouventail pour les uns, un sujet d'admiration pour les autres, pour tous un phénomène curieux et tout à fait digne d'attention, à cause de la singularité même de ce défi si audacieusement jeté à la raison et à la science de l'homme.

Un savant historien de la philosophie ancienne, M. Henri Ritter, me paraît avoir traité avec trop de dédain la doctrine du philosophe d'Elis. Il avance d'abord, non sans raison, qu'elle participe de la décadence scientifique et philosophique qui suivit la mort d'Aristote, et qui coïncida avec une décadence politique, sociale et morale dans le monde grec. Je ne ferai

pas difficulté de souscrire à ce premier jugement. D'un côté, en effet, cette doctrine ne témoigne pas d'une science très-étendue ni d'une connaissance approfondie des divers systèmes et en particulier de l'aristotélisme; elle ne suppose pas même l'étude de la philosophie tout entière, mais seulement celle de la logique ou plutôt de la dialectique. La philosophie de Pyrrhon, prise dans sa partie spéculative, exclut les hautes conceptions et demeure volontairement étrangère à la métaphysique : or c'est là une infériorité manifeste par rapport aux grands systèmes auxquels elle avait la prétention de succéder. Puis, d'un autre côté, au lieu de cet amour de la vérité, de cette foi dans la science, de ces beaux élans de la pensée qui avaient signalé le premier âge de la philosophie grecque, on ne trouve plus ici, sous la forme d'une polémique parfois véhémente, qu'un découragement systématique, une véritable abdication de l'esprit de recherche. Ce sont là, sans contredit, des signes de décadence.

Si d'ailleurs Pyrrhon et ses disciples prétendaient se rattacher à Socrate, ils s'abusaient d'une étrange façon. La doctrine de Socrate n'était nullement flottante, mais au contraire très-ferme, très-assurée, pleine de confiance et même d'enthousiasme : sa vie et sa mort en font foi. Le doute sceptique de Pyrrhon, comme plus tard le doute académique, était donc fondé sur une fausse interprétation du « je ne sais rien » de Socrate. Cela encore, je l'avoue, n'est ni d'un grand philosophe ni d'un esprit profond.

Mais où M. Ritter me paraît tomber dans quelque exagération, c'est lorsqu'il affirme que le doute de Pyrrhon était très-superficiel, que ses objections ne portaient que sur les sens, et non sur la raison, qu'en-

fin on serait fort embarrassé de dire de quoi il a enrichi la philosophie.

J'accorderai que le procès que Pyrrhon fait aux sens, ce qui du moins nous en a été conservé, n'est pas comparable à ce qu'avaient dit Platon et Aristote de l'inconsistance et du peu de portée directe des données sensibles. Mais il s'en faut que les arguments de Pyrrhon soient sans valeur. Il y en a un, le dixième des tropes, qui tend à démontrer la relativité ou le caractère relatif de nos connaissances et qui à lui seul, s'il était admis sans réserve, suffirait pour motiver le scepticisme : car du moment qu'on croit pouvoir dire que tout est relatif, on est logiquement autorisé à conclure que, la certitude étant impossible, la sagesse consiste à suspendre son jugement.

Remarquons en second lieu que le doute de Pyrrhon est sans exception : les conceptions de la raison y sont sujettes aussi bien que les perceptions des sens. On ne doit pas oublier qu'au temps de Pyrrhon le mot φαντασία, qui revient sans cesse dans ses tropes et qu'on traduit d'ordinaire par représentation ou par notion sensible, n'exprimait pas seulement la représentation sensible, mais toute représentation, toute notion. Aristote lui-même lui attribuait cette double signification, lorsqu'il affirmait que la pensée pure est impossible chez l'homme sans une représentation; et plus nettement encore, lorsque, dans son traité *De l'âme*, il distinguait deux sortes de φαντασία, l'une sensible, l'autre rationnelle. En dehors de l'école d'Aristote et surtout après lui, la philosophie dérivant toujours davantage au sensualisme, ce même mot était pris plus expressément encore comme synonyme de la pensée en général. C'est ainsi que l'entendait Pyrrhon, nourri

qu'il était de la philosophie de Démocrite; et c'est ainsi encore qu'un représentant moderne de cette même philosophie, Gassendi, a employé partout dans sa *Logique* le mot *imaginatio* avec le sens général d'idée ou notion simple. Il y a d'ailleurs dans les différentes expressions du doute pyrrhonien d'autres termes qui mettent en pleine lumière le caractère universel de ce doute et qui montrent bien qu'il s'appliquait aussi à la raison et au raisonnement (1).

Mais, dit-on, aucun de ces arguments n'est de l'invention de Pyrrhon; tout cela avait été dit avant lui, même le πάντα πρός τι. « Tout est relatif, » qui est de Protagoras. A vrai dire, cela n'importe guère. La gloire de Pyrrhon n'est pas d'avoir inventé, comme ses prédécesseurs, tel ou tel argument contre nos facultés de connaître. Son grand titre comme philosophe et ce qui en a fait un chef d'école, c'est d'avoir été conséquent sans tomber dans les énormités que l'on reprochait à un Protagoras ou à un Métrodore; c'est d'avoir conçu fortement et d'avoir soutenu en philosophe, non en sophiste, sans contradiction ni concession, le doute proprement dit appliqué à toutes choses, le doute systématique inconnu jusqu'à lui et par lequel il rendait, semblait-il, à l'esprit humain sa liberté, en secouant le joug de tout dogme tyrannique. Ainsi le comprirent ses disciples immédiats, et ils trouvèrent, pour exalter leur maître, des accents qui rappellent les vers de Virgile célébrant Lucrèce, ou ceux de Lucrèce lui-même en l'honneur d'Épicure. Qu'on en juge par cette apostrophe de Tinon au sage qui lui apparaissait comme le libérateur des âmes : « Noble vieillard, ô Pyrrhon ! comment

(1) Par ex.: Τά νοούμενα, ἀντιλογία, ἰσοσθένεια τῶν λόγων, etc.

et par quelle voie as-tu réussi à te délivrer de l'esclavage des opinions et des futiles enseignements des sophistes? Comment as-tu brisé les liens de l'erreur et de la croyance servile? Tu ne t'épuises pas à scruter l'origine et la fin des choses, ni la nature de l'air qui enveloppe la Grèce. » Cet éloge d'un sceptique par un autre sceptique, ce fol enthousiasme pour une liberté toute négative, celle de ne rien croire, cette admiration pour un système dont tout le mérite est de faire le vide dans la pensée, attestent l'impression profonde que fit, au moins chez quelques-uns, la conception neuve et hardie de Pyrrhon. Triste originalité, j'en conviens, mais originalité réelle et qui ne permet pas de reléguer ce philosophe parmi les esprits sans valeur et sans portée.

Cependant on reproche au doute pyrrhonien, non-seulement d'être assez faiblement motivé, mais encore d'être en lui-même très-superficiel. Il n'est pas difficile de deviner où tend ce reproche, quand il se rencontre sous la plume d'un compatriote de Kant. Évidemment cela signifie que le philosophe grec a ignoré la distinction soi-disant allemande du subjectif et de l'objetif. Eh bien ! c'est là une erreur manifeste. Si l'on veut bien se rendre compte de ce que Pyrrhon entendait par l'apparence, τὸ φαινόμενον, et de l'opposition qu'il mettait entre l'apparence et la réalité, τὸ ὄν, on verra aisément qu'il connaissait à fond la nature de son propre doute, et qu'il le faisait consister précisément dans cette distinction que les sceptiques ont toujours supposée entre la pensée, conçue par hypothèse comme acte tout subjectif, et l'objet peut-être imaginaire de cette pensée. En quel autre sens pourrait-on prendre le langage des pyrrhoniens disant à tout propos, à l'exemple de leur maître :

« Il nous semble que cela est; mais cela n'est peut-être pas; » ou bien : « Je n'affirme pas que le miel est doux; je déclare qu'il me semble tel; » ou enfin : « Nous doutons, non de ce qui nous paraît, mais de la réalité des choses que nous pensons (1)? » Supprimez la distinction du sujet et de l'objet, que deviennent les motifs de doute allégués par Pyrrhon et ses disciples? Ils n'ont plus aucune signification. Cela est si vrai, que Diogène de Laërte, résumant « les dix tropes de Pyrrhon » dit que « tous ces arguments tendent à établir que les objets, soit des sens, soit de la raison, τὰ ὑποκείμενα τῶν τε φαινομένων καὶ τῶν νουμένων, changent sans cesse. » Comment soutenir après cela que la distinction du subjectif et de l'objectif est d'invention moderne et germanique? Maintenant, que Pyrrhon traite d'illusions ou d'habitudes inhérentes à l'humanité ce que d'autres appelleront, avec plus de profondeur peut-être, les formes subjectives de l'entendement, de la sensibilité ou de la raison, au fond la différence est-elle si grande? Elle est dans les mots plus que dans les choses : car des deux côtés, ce qui est en cause, c'est la légitimité des facultés du sujet pensant, c'est la nature de l'esprit humain. Si donc on veut chercher au système pyrrhonien un analogue dans l'histoire, ce n'est pas chez les sophistes ni dans l'antiquité qu'on le trouvera, mais bien dans le criticisme de Kant, dont Pyrrhon avait tracé d'avance le programme en fondant le doute universel sur le motif sceptique par excellence et sur les antinomies de la raison ou du raisonnement, ἀντιλογίαι, ainsi qu'il les appelait lui-même.

Je constatais tout à l'heure que Pyrrhon se mépre-

(1) Diogène de Laërte, *Vie de Pyrrhon*, passim.

nait sur le « Je ne sais rien » de Socrate, lorsqu'il en faisait sortir le doute universel; mais, s'il l'a mal interprété, il en a cependant tiré parti, et c'est réellement à la suite de Socrate qu'il a pénétré dans l'analyse de la pensée. Il procède donc de ce philosophe d'une certaine manière, savoir de la même manière que Kant procède de Descartes, dont il n'est après tout qu'un imitateur, bien intentionné assurément, mais (l'oserai-je dire?) quelque peu maladroit et pesamment attardé dans les doutes qui, pour Descartes comme pour Socrate, n'étaient que les préliminaires de la philosophie ou, si l'on peut parler ainsi, les fossés qui bordent la route et où des gens bien avisés ne vont pas s'embourber. Pyrrhon, lui aussi, manqua de cette prudence et de cette sagesse. Embarrassé par les erreurs qu'il attribuait aux sens, troublé par les contradictions qu'il croyait découvrir dans leur témoignage comme dans celui de la raison, arrêté enfin par une prétendue équivalence des thèses contraires et par des antinomies ou antilogies insolubles, il renonça à toute assertion dogmatique et s'en tint aux apparences, c'est-à-dire encore une fois à ses propres impressions prises comme telles, suspendant son jugement sur la réalité de leurs causes ou de leurs objets (1). Pouvait-il marquer plus nettement la distinction ou plutôt l'opposition sceptique du sujet pensant et de l'objet pensé? Le scepticisme philosophique est là tout entier; il n'y en eut jamais d'autre, et c'est Pyrrhon qui en est l'inventeur.

Je vais plus loin. Il n'a pas seulement doté la philosophie d'un système de plus, en apportant, avec une

(1) Diogène de Laërte, *ibid.*, vers la fin.

analyse plus subtile, sinon plus profonde, de la pensée, le motif par excellence du doute universel. Il l'a encore enrichie, pour reprendre l'expression de M. Ritter et répondre à son défi ; oui, il a enrichi la philosophie d'un problème nouveau et des plus considérables : le problème de la certitude ou, pour parler la langue des pyrrhoniens, le problème du critérium de la vérité. C'est à partir de Pyrrhon que ce problème, inconnu à tous ses prédécesseurs (1) s'est imposé à tous les philosophes, à commencer par Zénon et Epicure, qui les premiers le traitèrent *ex professo* dans le sens du dogmatisme.

Tels sont les mérites réels de Pyrrhon. Plus on est éloigné d'approuver sa doctrine, moins il convient de lui marchander l'éloge et de lui refuser la justice à laquelle il a droit. On peut bien, ce semble, accorder qu'il a fait preuve de pénétration et d'originalité, sans méconnaître pour cela que cette philosophie du doute à outrance introduite par lui en Grèce est une philosophie de décadence, très-inférieure à ses devancières en métaphysique et aussi incapable (on va le voir) de nous conduire à la vertu et au bonheur que de fonder la science et de nous faire connaître la vérité.

En résumé, la théorie pyrrhonienne du doute se ramène à ces trois points essentiels : 1° La nature des choses nous est incompréhensible ; 2° l'apparence, ou l'impression, ou la notion qui s'offre à nous, est notre unique critérium, mais dans un sens purement subjec-

(1) Quand Sextus Empiricus parle du critérium de tels ou telphilosophes antérieurs à Pyrrhon, il est évident qu'il ne les cite pas, mais qu'il les traduit dans la langue philosophique de son temps et de son école.

tif; 3° enfin la suspension du jugement sur toute réalité est la seule attitude raisonnable, le seul moyen efficace d'éviter la contradiction et l'erreur. Voilà bien, ce semble, les thèses fondamentales dans lesquelles Pyrrhon aurait lui-même résumé les principes de toute sa philosophie. Mais il est temps de nous le rappeler, son dernier mot n'est pas là. Ce n'est pas en vain qu'après avoir recueilli dans les écoles de Phédon, de Ménédème et de Stilpon la tradition essentiellement morale du plus sage des Grecs, il avait été le compagnon d'Anaxarque l'Eudémonique, puis le témoin et l'admirateur de la prodigieuse impassibilité des gymnosophistes de l'Inde. A défaut de ces leçons et de ces exemples, il lui aurait suffi d'être de son temps pour donner à sa pensée une direction pratique. Préparé comme il l'était, et vivant à une époque troublée, au milieu d'une génération avide de repos et de bien-être, il se proposa pour but, en philosophant, de découvrir et d'enseigner à ses contemporains un moyen de régler la vie humaine et de se procurer cette paix intérieure qui lui apparaissait à lui aussi comme le bien suprême et qu'il appelait tantôt la vertu, tantôt le bonheur.

La première de ces deux définitions se lit dans Cicéron, qui ne parle jamais de Pyrrhon que comme d'un très-austère moraliste, pour qui la vertu est la seule chose désirable : « Pyrrho, virtute constitutâ, nihil omnino quod appetendum sit relinquit (1). » L'autre traduction de la pensée de Pyrrhon a pour elle l'autorité de Timon, qui, selon Sextus Empiricus, est « le prophète,» c'est-à-dire l'interprète des doctri-

(1) *De finibus bonorum et malorum*, l. IV, c. VI.

nes de Pyrrhon, *ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων* (1). » Timon définit en effet le philosophe « celui qui se propose de devenir heureux, *τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν* (2). » La suite de notre étude prouvera que ces deux versions ne sont nullement inconciliables.

Une grande école, celle d'Aristote, était alors en possession d'enseigner la science du bonheur. L'auteur de la *Métaphysique* avait identifié le souverain bien avec la perfection de la pensée, et il faisait consister le bonheur dans la possession de ce bien suprême : l'homme, suivant lui, ne peut goûter le bonheur que par moments et comme par éclairs, lorsque en l'absence de toute agitation extérieure, les appétits sensitifs étant apaisés, les passions réduites au silence, l'âme recueillie en elle-même se livre à la méditation et, parvenue au sommet de la science, participe de la vie divine, parfaite et bienheureuse. Telle était la doctrine élevée, mais un peu froide, un peu méprisante pour la vie sociale et pratique, qu'Aristote avait léguée à Théophraste. Le disciple, exagérant une des préoccupations du maître, ne se contenta pas de réclamer pour le philosophe le calme et le loisir nécessaire pour ses méditations; il fit entendre des plaintes qu'Aristote eût désavouées contre la nature qui, disait-il, donne à l'homme une vie trop courte pour achever les sciences qu'il a ébauchées. Bien plus, il conseilla ou parut conseiller aux philosophes la recherche des biens du dehors, en émettant cette triste parole : « La vie humaine est régie par la fortune et non par la sagesse, *vitam regit fortuna, non sapien-*

(1) *Adversus mathematicos*, l. I, c. LIII.

(2) Eusèbe, *Préparation évang.*, l. XIV, c. XVIII.

tia. » Ce langage, ces concessions, cette faiblesse morale inaugurant une tendance inférieure, affaiblissaient le sentiment du devoir, diminuaient le prix de la vertu et, comme le dit Cicéron, lui retranchaient ce qui en fait le nerf (1).

Il y eut alors, c'est un fait attesté par l'histoire, une protestation unanime des autres écoles de philosophie contre ces maximes de Théophraste. Quelques-uns même de ses disciples le quittèrent pour s'attacher à Stilpon de Mégare. Ce philosophe, parvenu au terme d'une longue carrière, comptait parmi ses disciples Zénon de Citium. Il avait entrevu, paraît-il, la solution stoïcienne du problème moral ; mais il ne sut pas la dégager de l'appareil dialectique dont il faisait usage, même en parlant de la vertu, et Timon nous le représente au milieu de nombreux disciples occupés comme lui à chercher un mot, au lieu de la chose ou de la réalité souveraine dont les âmes avaient besoin.

C'est dans ce désarroi et cette pénurie de doctrines morales que Pyrrhon vint proposer une solution tout à fait neuve et à coup sûr très-originale du problême de la destinée humaine. On demandait aux philosophes comment, à travers les incertitudes de la vie et de la science, le sage peut maintenir son âme en paix, et ce qu'il doit faire pour vivre exempt d'agitation et de trouble. « Accepter cette incertitude et la prendre pour règle, » répondit hardiment Pyrrhon : là est toute sa philosophie, et aussi toute sa morale ; peu de mots suffiront pour en expliquer le sens.

Pyrrhon disait, suivant Timon, que « la recherche du bonheur se réduit à considérer premièrement ce

(1) *Tuscul. quæst.* III, 28 ; I, 9 ; V, 9 ; *de fin.*, IV, 5.

qu'on sait de la nature des choses ; deuxièmement la conduite à tenir à leur égard ; troisièmement les fruits à recueillir de cette conduite (1) . » Or les choses ne nous sont pas connues en elles-mêmes, leur nature nous est incompréhensible : nous n'avons que des apparences peut-être trompeuses, des impressions peut-être mal fondées et qui sont notre unique lumière, notre seul critérium. Dans ces conditions une seule conduite est possible : suspendre notre jugement, ne rien prononcer, ne dire ni oui ni non, pas plus l'un que l'autre. Voici maintenant les fruits de cette sage conduite. Si dans nos discours et dans nos actions, comme dans nos pensées, nous savons nous abstenir de toute opinion dogmatique sur les êtres et les objets dont nous avons des idées, mais dont la réalité nous échappe, les dieux, les hommes, les événements extérieurs et leurs causes cachées ; si nous vivons à l'égard de tout cela dans une complète indifférence, sans nous soucier du qu'en dira-t-on, nous conformant d'ailleurs aux faits, à la coutume, aux apparences, sans nous y attacher autrement, nous serons à l'abri de toute agitation ; nous vivrons libres, paisibles, indépendants. En effet, une fois affranchis des croyances et des préjugés qui alimentent les passions, nous ne donnerons prise à aucune influence du dehors, à aucune pertubation au-dedans ; nous jouirons enfin d'une parfaite impassibilité. Ainsi le doute engendre l'indifférence, ἀπάθεια, laquelle à son tour produit la sérénité, ἀταραξία.

Apothie, ataraxie : ces mots célèbres, si souvent employés plus tard dans les écoles de Zénon et d'Épi-

(1) Aristoclès, cité par Eusèbe, *ibid.*

cure, étaient déjà usités dans celle de Pyrrhon ; et, s'il n'en fut pas l'inventeur, on peut affirmer qu'il leur donna le premier toute leur signification philosophique et morale. Il faut même faire remonter jusqu'à lui plusieurs paradoxes des stoïciens sur l'indifférence du Sage : « La santé et la maladie, disait-il, lui sont égales : il ne les sent même pas ; il ne compte pour rien tout ce que les hommes sont portés à appeler des biens : il n'y a pour lui qu'un seul bien, la vertu (1). » Ainsi s'exprimait le philosophe d'Élis, au rapport de Cicéron. Cependant son apathie et son ataraxie différaient sensiblement de celles de ses deux illustres rivaux. Il ne prétendait pas comme eux régler ou supprimer les passions au nom et par la vertu de quelque principe supérieur, puisqu'il n'en reconnaissait aucun ; mais il s'en affranchissait autant que possible, en leur ôtant toute raison d'être. Surtout il n'affectait pas de rompre en visière au sens commun, et il était d'avis que, comme il est difficile à un philosophe de dépouiller l'humanité, il devait tâcher de mettre sa conduite d'accord avec les choses ou, s'il ne le pouvait pas, d'y approprier au moins ses discours. Aussi Énésidème assure-t-il que Pyrrhon n'agissait pas du tout au hasard (1).

Parmi les choses auxquelles il accommodait ses discours et, autant que possible, sa conduite, le grand-prêtre d'Élis plaçait au premier rang la loi et la coutume, et il avait grand soin à l'occasion de répéter, de même que son disciple Timon, que sa doctrine ne touchait nullement à la coutume ni au respect des lois : car, disait-il, avec sa subtilité accoutumée, c'est précisé-

(1) *De fin*,, II, 15 ; III, 5 ; IV, 16 et suiv. ; *Tuscul.*, II, 6.

(1) Diog. de Laërte, *Vie de Pyrrhon*.

ment parce que rien n'est honnête ni malhonnête, juste ou injuste d'une manière absolue, que les actions des hommes doivent être réglées par la loi et par la coutume ; elles n'ont pas en effet d'autre principe. Quant à cette expression : « se conformer aux choses, » elle signifiait évidemment : se conformer aux apparences. Les choses proprement dites ou les êtres ne donnant lieu à aucun jugement, à aucune opinion légitime, ce respect tout extérieur de la loi et de l'usage était lui-même exempt de passion. La suspension du jugement était donc au fond sans réserve et sans exception, dans la pratique comme dans la théorie : c'était pour Pyrrhon le commencement et la fin de la sagesse, de la science et de cette vertu où il plaçait l'unique bien de l'homme.

Quelques sceptiques des siècles suivants lui prêtent, il est vrai, d'autres formules. Ils disent, par exemple, qu'il assignait pour fin à l'homme la modération ou la douceur. Mais les interprètes les plus autorisés de sa pensée, Timon et Énésidème, le font parler d'une manière plus conforme à l'esprit de sa doctrine : « la fin de l'homme, disait-il, est la suspension du jugement, qui est suivie de l'ataraxie comme de son ombre. »

J'ai déjà cité des vers où Timon saluait avec enthousiasme l'esprit vraiment libre qui était venu enseigner aux hommes à se délivrer du joug des opinions. Voici dans quels termes le même auteur célèbre le sage qui, rompant avec Théophraste, avait conçu et réalisé pour son compte le noble dessein de se rendre indépendant des circonstances et de se soustraire aux atteintes de la fortune : « O Pyrrhon, je souhaite ardemment que tu m'apprennes comment, encore sur la terre, tu mènes cette vie heureuse et tranquille, et comment, seul

parmi les mortels, tu jouis de la félicité des dieux. »

Au moment d'apprécier la doctrine morale de Pyrrhon, un rapprochement se fait dans ma pensée entre ce philosophe et un autre personnage, bien différent, mais qui s'efforça aussi, comme lui, de vaincre la fortune et de conquérir l'indépendance sans la demander aux biens du dehors. Je veux parler d'un écrivain de la Renaissance, célèbre comme professeur, plus célèbre encore comme adversaire irréconciliable de la scolastique. Ramus, ayant affaire, lui aussi, à des péripatéticiens qui lui reprochaient sa pauvreté, leur déclarait avec indignation qu'ils avaient grand tort, eux et leurs maîtres, de prétendre qu'il faut à un philosophe des loisirs et des richesses et que, pour sa part, il bornait ses désirs en ce genre à gagner par son travail de quoi se procurer du papier, des plumes et de l'encre. Ce reproche, je l'ai reconnu tout à l'heure, n'était pas sans fondement, et Ramus était bien venu à prouver par son exemple que la misère elle-même n'est pas un obstacle invincible à l'étude de la science et à la recherche de la sagesse. Ce n'est pas qu'Aristote n'eût raison de croire que le calme d'esprit est nécessaire à la méditation philosophique. Mais il n'est pas besoin que la fortune fasse au philosophe des loisirs dorés. La force d'âme d'un Cléanthe ou d'un Ammonius Saccas leur assurait, au sein de la pauvreté, la liberté de l'esprit et l'entière possession de leur pensée. Quant à Ramus, il trouvait cette paix précieuse dans la passion même de s'instruire, dans la saveur d'un travail opiniâtre et dans la conscience du devoir accompli envers la famille qu'il soutenait, envers sa patrie qu'il voulait doter, en langue française, de tous les arts libéraux, enfin envers son Dieu et sa foi religieuse pour laquelle il sut

souffrir et mourir avec sérénité. Je comprends et j'admire cette manière de conquérir la paix de l'âme; j'ai plus de peine, je l'avoue, à admirer et surtout à comprendre la méthode de Pyrrhon. Autant j'approuve son généreux dessein de se rendre indépendant des influences du dehors et sa revendication de la liberté de penser devant la tyrannie des opinions humaines, autant j'ai peine à me persuader que l'abstention mystique des ascètes de l'Inde, acceptée par ce Grec à l'esprit délié, aussi subtil que positif, et transformée par lui en un doute absolu conduisant à l'inaction dans l'indifférence, puisse jamais donner à l'âme humaine le calme et le bonheur. La question en tout cas vaut la peine d'être examinée; mais il importe de la bien préciser.

A quoi se réduit au fond cette doctrine, et quel en est le sens? La vertu en est le premier mot : Pyrrhon la proposait à l'homme comme le souverain bien. Voilà qui est avéré : Cicéron l'atteste avec force et à plusieurs reprises. En doit-on conclure avec Tennemann (1) que la philosophie de Pyrrhon était surtout remarquable par la rigidité de sa morale? C'est aller un peu trop loin, à ce qu'il me semble. Il ne faut pas faire d'anachronisme; il ne faut confondre la morale de Pyrrhon ni avec celle de Zénon ni avec celle d'Épicure; mais, à vrai dire, il était plus près d'Épicure que de Zénon. D'abord, il confondait la vertu et le bonheur, comme son maître Anaxarque, surnommé, pour cela même l'*Eudémonique* Il mettait, si l'on veut, le bonheur dans la vertu; mais qu'entendait-il par vertu? Une certaine indépendance pleine de calme et de sérénité, résultat nécessaire du doute et

(1) *Manuel de l'Hist. de la phil.*, trad. fr., t. I, p. 155.

de l'apathie, c'est-à-dire de l'indifférence pour le bien comme pour la vérité. Or la vertu ne va pas plus sans l'affirmation et l'amour du bien que la science sans la foi dans la légitimité de nos facultés de connaître. Il n'y a donc pas lieu de se demander si le doute pyrrhonien produit la vertu, puisqu'il en est manifestement incapable ; toute la question est de savoir s'il peut procurer le bonheur.

Certes, il y a quelque chose de très-ingénieux et de très-original dans cette conception du doute systématique et paisible proposé comme solution à tous les problèmes, à ceux de la vie comme à ceux de la science. Mais il s'en faut que cette solution soit aussi simple et aussi facile qu'elle le paraît au premier abord ; elle est pleine au contraire d'incohérences et de difficultés. Remarquons, en effet, que, pour la mettre en pratique, il est nécessaire, suivant le mot de Pyrrhon, de « dépouiller l'humanité, » c'est-à-dire d'extirper ou de regarder comme non avenus les sentiments, les instincts et les besoins inhérents à notre nature. Aucun homme de bon sens ne l'essaiera; mais quelle bizarre entreprise pour un philosophe qui avoue ne rien savoir, ne rien connaître que ses propres impressions ou les faits de sa propre nature !

Pour suivre Pyrrhon dans cette entreprise, il faut marcher d'erreur en erreur et de paradoxe en paradoxe. On commencera par mal juger les hommes, en se trompant avec lui sur les mobiles de leur conduite : car il prétend que les hommes ne croient pas au juste et à l'honnête, et que toutes leurs actions n'ont d'autre principe que la loi positive et la coutume. Puis on devra, sous prétexte de liberté, se rendre esclave de la coutume, faute d'une conviction intime qui donne le cou-

rage et la force d'agir par soi-même : car c'est une erreur de s'imaginer que l'indépendance consiste à ne rien croire; les fermes croyances, bien loin d'asservir la volonté, lui communiquent, avec l'énergie, l'indépendance et la vraie liberté. Le doute, au contraire, n'a jamais été une force; il laisse l'âme sans défense dans les luttes de la vie.

Pyrrhon reconnaît que la conduite qu'il propose est difficile à tenir; mais ce n'est pas assez dire : elle est tout simplement impossible, d'abord parce qu'elle suppose le scepticisme absolu, non-seulement en théorie et comme hypothèse, mais comme parti pris et comme règle invariable de l'action et de la pensée, ce qui est contre nature et irréalisable dans un être tel que l'homme, qui possède et acquiert tous les jours des connaissances certaines; ensuite parce que, pour atteindre à son but, il faudrait que ce scepticisme absolu fût, non pas un fait passager, mais une véritable habitude de l'âme, tandis que par sa nature même le doute est intermittent; enfin parce que, pour persévérer dans l'abstention et dans l'indifférence, pour résister avec succès à tant de sollicitations et de raisons d'agir qui s'offrent sans cesse à nous, il faudrait être convaincu que le bien n'est pas là. Or le scepticisme pyrrhonien s'oppose de parti-pris à cette conviction comme à toute autre.

Qu'on se représente, néanmoins, un homme qui aurait reçu en partage une âme assez ferme pour triompher de toutes les tentations de croire à la réalité et d'agir en conséquence. Tel était ou paraissait être Pyrrhon qui, dit-on, réussit à se rendre impassible, après avoir été dans sa jeunesse d'une humeur bouillante et emportée. Peut-être les glaces de l'âge y étaient-elles